Julius Evola

Η Μεταφυσική του Φύλου

ΑΘΗΝΑ 1998

Τίτλος πρωτοτύπου: **Metafisica del Sesso**

Επιμέλεια σειράς «ΙΣΤΑΡ»: **Φώτης Τερζάκης**
Μετάφραση: **Φώτης Τερζάκης**
Επιμέλεια: **Μυρτώ Σιάτρα**
Καλλιτεχνική επιμέλεια: **Πάνος Μουζακίτης**

Μηθύμνης 27Β, 112 57 Αθήνα
τηλ.: 8676125, fax: 8644679
e-mail: oxy@compulink.gr
http://www.compulink.gr/oxy

Αθήνα 1998

ISBN: 960-7614-43-7

Julius Evola

Η Μεταφυσική του Φύλου

Περιεχόμενα

Εισαγωγή

1. Ορισμός του ζητήματος.

Ο τίτλος του παρόντος έργου χρειάζεται κάποιαν αποσαφήνιση όσον αφορά τη σημασία του όρου «μεταφυσική». Ακριβέστερα, θα χρησιμοποιήσουμε τον όρο με δύο σημασίες: η πρώτη από αυτές είναι αρκετά συνήθης στη φιλοσοφία, όπου «μεταφυσική» υποδηλώνει την έρευνα των πρώτων αρχών και των εσχάτων σημασιών. Μια μεταφυσική του φύλου θα είναι ως εκ τούτου μια μελέτη εκείνου το οποίο σημαίνουν, από μιαν απόλυτη οπτική γωνία, είτε τα ίδια τα φύλα είτε οι σχέσεις που θεμελιώνονται σε αυτά. Μια τέτοια έρευνα έχει ελάχιστους προγόνους. Αφού μνημονεύσουμε τον Πλάτωνα, και αν αφήσουμε κατά μέρος ορισμένες νύξεις που μπορεί να βρει κανείς σε κάποιους συγγραφείς της Αναγέννησης, και πέρα επίσης από τις θεωρίες του Boehme και κάποιων ετερόδοξων μυστικών επηρεασμένων απ' αυτόν, μέχρι τον Franz von Baader, πρέπει να φτάσουμε στον Schopenhauer· και μετά απ' αυτόν οι μόνοι τους οποίους μπορούμε να επικαλεστούμε είναι ο Weininger και, ως ένα σημείο, ο Carpenter, ο Μπερντιάγιεφ καὶ ο Klages. Στη σύγχρονη εποχή, και προπάντων στις ημέρες μας, οι μελέτες του προβλήματος των φύλων από άποψη ανθρωπολογική, βιολογική, κοινωνιολογική, ψυχαναλυτική ή ευγονική γνωρίζουν μια ενδημική εξάπλωση· έχει φτάσει να δημιουργηθεί ως κι ένας νεολογισμός για μελέτες αυτού του είδους — «σεξολογία». Αλλά τίποτε απ' αυτά δεν έχει την παραμικρή σχέση με τη μεταφυσική του φύλου. Σε αυτή, όπως και σε κάθε άλλη περιοχή, η αναζήτηση των εσχάτων σημασιών δεν ενδιαφέρει τους συγχρόνους μας, ή και όταν τους ενδιαφέρει αυτή παρουσιάζεται ατελής, πρόχειρη και αναποτελεσματική· προσπαθούν αντίθετα να φτάσουν σε πιο σοβαρή και σημαντική γνώση παραμένοντας σ' ένα επίπεδο εμπειρικό και με την πιο περιορισμένη έννοια ανθρώπινο – όταν η προσοχή τους δεν συγκεντρώνεται απλώς στις παθολογικές εκφάνσεις του φύλου.

Το ίδιο αληθεύει σε μεγάλο βαθμό και για τους συγγραφείς, τόσο του σήμερα όσο και του χθες, οι οποίοι έχουν ασχοληθεί περισσότερο με τον έρωτα παρά με το ίδιο το φύλο. Το επίπεδο στο οποίο έχουν όλοι αυτοί παραμείνει είναι το ψυχολογικό κι εκείνο μιας γενικής ανάλυσης των αισθημάτων. Ακόμη και το έργο συγγραφέων όπως ο Stendhal, ο Bourget, ο Balzac, ο Σολόβιεφ ή ο D.H. Lawrence ελάχιστα αγγίζει απ' αυτή την άποψη τις πιο βαθιές σημασίες του φύλου. Επιπλέον, οι αναφορές στον «έρωτα» —δεδομένου του τι έχει φτάσει να σημαίνει σήμερα αυτή η λέξη και αν λάβουμε υπόψιν την αισθηματική και ρομαντική παραμόρφωση της σχετικής εμπειρίας της ανθρώπινης πλειοψηφίας— δεν θα μπορούσαν να μην δημιουργούν αμφισημία και να μην περιορίζουν την έρευνα σ' ένα στενό και μάλλον κοινότοπο πεδίο. Μόνο περιστασιακά και, θα μπορούσε να πει κανείς, κατά τύχη, έχουν φτάσει αυτοί οι συγγραφείς στο αληθινό βάθος ή στη μεταφυσική διάσταση του έρωτα, ως προς τη σχέση του με το φύλο.

Αλλά στην παρούσα μελέτη η λέξη «μεταφυσική» θα εκληφθεί και με μια δεύτερη έννοια, καθόλου άσχετη με την ίδια την ετυμολογία της, δεδομένου ότι κυριολεκτικά «μεταφυσική» σημαίνει την επιστήμη εκείνου που πηγαίνει πέρ' από το φυσικό. Μόνο που αυτό το «πέρ' από το φυσικό» στη δική μας έρευνα δεν θα αναφέρεται αποκλειστικά σε αφηρημένες έννοιες ή ιδέες φιλοσοφικές, αλλά μάλλον σ' εκείνο το οποίο θα μπορούσε ν' απορρέει ως δυνατότητα από μια εμπειρία η οποία δεν είναι απλώς φυσική, ως εμπειρία υπερψυχολογική και υπερφυσιολογική. Θα φτάσουμε σε αυτό μέσ' από μια θεωρία περί των πολλαπλών επιπέδων του είναι και μέσ' από μιαν ανθρωπολογία που δεν σταματάει, όπως αυτή των ημερών μας, στην απλή διχοτομία ψυχής-σώματος, αλλά έχει επίγνωση των «λεπτών», των υπερβατικών τρόπων της ανθρώπινης συνείδησης. Άγνωστη γη για την πλειοψηφία των συγχρόνων μας, μια τέτοια συνείδηση αποτελούσε αναπόσπαστο κομμάτι της αρχαίας σοφίας και των παραδόσεων λαών πολύ διαφορετικών μεταξύ τους.

Αυτήν θα λάβουμε ως σημείο αναφοράς μας για μια μεταφυσική του φύλου με τη δεύτερη έννοια: ως επαλήθευση εκείνου που μέσα στην εμπειρία του φύλου και του έρωτα οδηγεί σε μιαν αλλαγή επιπέδου της καθημερινής μας συνείδησης, της «φυσικής» συνείδησης, και ορισμένες φορές ακόμα και σε μια μετατόπιση των ορίων του ατομικού μας εγώ και στην αιφνίδια ανάδυση μιας επίγνωσης βαθιών καταστάσεων του είναι.

Σε κάθε έντονη ερωτική εμπειρία εδραιώνεται ένας διαφορετικός ρυθμός, ο οποίος μεταθέτει ή αναστέλλει τις συνήθεις λειτουργίες του ατόμου και μπορεί τότε να ανοίξει διόδους όρασης σε έναν άλλο κόσμο. Όμως εκείνοι που υφίστανται αυτή την εμπειρία στερούνται συνήθως την ευαισθησία και τη λεπτή ικανότητα διάκρισης που είναι απαραίτητη για να καταλάβουν οτιδήποτε πέρ' από τα συναισθήματα και τις αισθήσεις που τους κατακλύζουν· χάνουν ακόμα και την πιο στοιχειώδη τους ικανότητα προσανατολισμού.

Αλλά κι εκείνοι οι οποίοι προσπαθούν να κάνουν την εμπειρία του έρωτα αντικείμενο επιστημονικής μελέτης που αφορά μάλλον τους άλλους, παρά τους εαυτούς τους, είναι εξίσου πλανημένοι και ποτέ δεν θα φτάσουν στα μεταφυσικά βάθη του φύλου. Η μόνη επιστήμη η οποία μπορεί να μας προσφέρει τις κατάλληλες αναφορές για τούτες τις δυνατές διαστάσεις της εμπειρίας του έρωτα είναι σχεδόν εξ ολοκλήρου χαμένη. Έτσι μας λείπουν οι απαραίτητες γνώσεις για να προσδιορίσουμε με όρους πραγματικότητας τα πιθανά περιεχόμενα εκείνου που γενικώς θεωρείται ως «εξωπραγματικό», δίχως τις οποίες γνώσεις ο άνθρωπος δεν μπορεί να οδηγήσει τον έρωτα πέρα από τα εξυψωμένα όρια του απλώς ανθρώπινου, του συναισθήματος και του πάθους, μέχρις εκεί που δημιουργείται η ποίηση, ο λυρισμός και ο ιδεοποιημένος ρομαντισμός, και κάθε τι άλλο σβήνεται.

Αυτές οι παρατηρήσεις έχουν ως στόχο εκείνο το ερωτικό πεδίο το οποίο θα μπορούσαμε να ονομάσουμε κοσμικό [profano], το οποίο, δυστυχώς, είναι το μόνο που γνωρίζουν σήμερα ο άνδρας και η γυναίκα της Δύσης, και το μόνο που λαμβάνεται υπόψιν από τους σύγχρονους ψυχολόγους και σεξολόγους. Ίσως τις πιο βαθιές σημασίες τις οποίες εμείς θα αποδώσουμε στον έρωτα εν γένει — και ακόμα και στην ωμή πράξη που τον εκφράζει και τον ολοκληρώνει, την πράξη εκείνη για την οποία κάποιος είχε πει ότι «συνιστά μια πραγματικότητα πολυπρόσωπη και τερατώδη» και ότι σε αυτήν ο άνδρας και η γυναίκα «ζητούν να ταπεινώσουν και να θυσιάσουν κάθε τι όμορφο που υπάρχει μέσα τους» (Barbusse) — ίσως αυτές τις σημασίες η πλειοψηφία να μην τις καταλάβει και να θεωρήσει τις ερμηνείες μας εκκεντρικές και αυθαίρετες, σκοτεινές και «ερμητικές».

Τα πράγματα εμφανίζονται με αυτόν τον τρόπο μόνο σ' εκείνον ο οποίος εκλαμβάνει την περιορισμένη του εμπειρία ως απόλυτη. Αλλά ο κόσμος του *έρωτος* δεν άρχισε χθες, και αρκεί να ρίξει κανείς μια ματιά στην ιστορία, την εθνολογία, την ιστορία των θρησκειών, τον μυστικισμό, τη λαογραφία και τη μυθολογία για να του αποκαλυφθεί η ύπαρξη ερωτικών μορφών και σεξουαλικών εμπειριών οι οποίες καταφάσκουν τις πιο βαθιές εμπειρίες υπερφυσικολογικής και υπερψυχολογικής τάξεως. Τέτοιου είδους αναφορές, καλά τεκμηριωμένες μέσα στις παραδόσεις πολλών και διαφορετικών πολιτισμών, αρκούν για να βεβαιώσουν ότι η ιδέα της μεταφυσικής του φύλου δεν είναι μια απλή έννοια. Το συμπέρασμα που συνάγεται είναι άλλο: θα έπρεπε μάλλον να πούμε ότι, όπως σε κάποιες περιπτώσεις ατροφίας, ορισμένες μορφές του *έρωτα* έχουν παραμείνει ανενεργές μέχρι του σημείου να μην είναι πλέον διακριτές, και μόνο ίχνη τους και συμπτώματα να έχουν σωθεί στον σεξουαλικό έρωτα του καιρού μας· σαν να έπρεπε, για να μπορέσουν να ενεργοποιηθούν και πάλι, να γίνει μια ολοκλήρωση, διαδικασία παρόμοια με το πέρασμα από τον διαφορικό λογισμό στον ολοκληρωτικό λογισμό. Στην πραγματικότητα, δεν είναι πιθανό στις αρχαίες μορφές *έρωτος*, οι οποίες συχνά αποτελούσαν μέρος ιερών τελετουργιών ή τελετών μυήσεως, να είχε επινοηθεί και επιβληθεί κάτι το οποίο ήταν απολύτως έξω από την ανθρώπινη πραγματικότητα· ούτε είναι πιθανό μια τέτοια εμπειρία να είχε χρησιμοποιηθεί κατά τρόπο αταίριαστο γι' αυτήν, είτε πρακτικά είτε κατ' ουσίαν. Είναι πολύ πιο πιθανό ότι στην πορεία του χρόνου αυτή η εμπειρία, κατά μια ορισμένη έννοια, υποβιβάστηκε, φτώχυνε και συσκοτίστηκε, ή χάθηκε από τα μάτια της μεγάλης πλειοψηφίας των ανδρών και των γυναικών σε μια περίοδο του πολιτισμού προσανατολισμένη αποκλειστικά στην υλική επιδίωξη. Ορθώς έχει ειπωθεί ότι «το γεγονός πως η ανθρωπότητα κάνει έρωτα απερίσκεπτα και ασυνείδητα, όπως το κάνει συνήθως, δεν εμποδίζει τη μυστηριώδη φύση του έρωτα να διατηρεί τη μεγαλοπρέπεια που της ταιριάζει».[1] Επιπλέον, δεν υπάρχει λόγος να αμφισβητεί κανείς ότι ορισμένες δυνατότητες και ορισμένα περιεχόμενα του έρωτα μπορούν να αναδυθούν, αν και όταν μπορούν, κάτω από εξαιρετικές περιστάσεις. Είναι αυτές ακριβώς οι εξαιρέσεις του σήμερα που μας δίνουν το κλειδί για να καταλάβουμε το βαθύ, δυνατό, ασυνείδητο περιεχόμενο του συνήθους και του κοσμικού [profano]. Παρ' όλο που ο Mauclair εξέταζε μόνο τον ανίερο και φυσικό χαρακτήρα του πάθους, παρ' όλ'

αυτά συμπεραίνει σωστά: «Στον έρωτα οι πράξεις γίνονται δίχως σκέψη, και το μυστήριό του είναι εμφανές μόνο σε μια ελάχιστη μειοψηφία ανθρώπινων όντων... Στο αναρίθμητο πλήθος των υπάρξεων με ανθρώπινο σχήμα, ελάχιστοι είναι οι αληθινοί άνθρωποι· και σε αυτή την επίλεκτη ομάδα ελάχιστοι είναι εκείνοι που κατανοούν το μυστήριο του έρωτα».[2] Εδώ, όπως και σε κάθε άλλη περιοχή, κάθε στατιστική είναι ανώφελη. Μπορούμε να την αφήσουμε στην αφόρητη κοινοτυπία των μεθόδων ενός Kinsey, στις ανακοινώσεις του σχετικά με τη «σεξουαλική συμπεριφορά του αρσενικού και του θηλυκού του ανθρωπίνου είδους». Σε μια έρευνα όπως η δική μας, μόνο το εξαιρετικό μπορεί ν' αξιολογηθεί ως «φυσιολογικό», με τη βαθύτερη έννοια του όρου.

Σε αυτή τη βάση μπορούμε τώρα να ορίσουμε τις περιοχές στις οποίες πρόκειται να μας φέρει η έρευνά μας. Η πρώτη θα είναι η περιοχή της ερωτικής-σεξουαλικής εμπειρίας εν γένει, δηλαδή αυτή του κοσμικού έρωτα που μπορεί να γνωρίσει ο οποιοσδήποτε άνδρας και η οποιαδήποτε γυναίκα, για να βρούμε σ' αυτή την περιοχή εκείνα τα «παρεμβαίνοντα σημεία» που μπορούν να μας οδηγήσουν πέρα από το απλό φυσικό και συναισθηματικό γεγονός. Η μελέτη μας μπορεί να ξεκινήσει με έναν αριθμό σταθερών εκφράσεων, την οικουμενική γλώσσα των εραστών, και με επαναλαμβανόμενα πρότυπα συμπεριφοράς. Το στερεοτυπικό και το τετριμμένο, αν το δούμε κάτω από ένα καινούργιο φως, θα μας προσφέρει ορισμένα ενδιαφέροντα νήματα.

Όσον αφορά τη φαινομενολογία του κοσμικού έρωτα, ένα πρόσθετο υλικό μπορεί να σταχυολογηθεί από τους μυθιστοριογράφους και τους θεατρικούς συγγραφείς. Τα έργα τους στην εποχή μας ασχολούνται σχεδόν αποκλειστικά με τον έρωτα και με το σεξ. Δεν αρνούμαστε γενικώς ότι τέτοια προϊόντα μπορεί να έχουν μια ορισμένη αξία ως μαρτυρίες και ως «ανθρώπινα τεκμήρια», διότι συνήθως μια προσωπικά βιωμένη εμπειρία είναι το ακατέργαστο υλικό της καλλιτεχνικής παραγωγής. Και τα όσα αυτή η καλλιτεχνική παραγωγή παρουσιάζει, μέσ' από τα αισθήματα, τους διαλόγους και τις πράξεις των χαρακτήρων της, δεν πρέπει πάντα να τα απορρίπτουμε ως απλή κατασκευή ή ως φαντασία. Μπορεί να φωτίσει —ολοκληρώνοντας, διευρύνοντας και εντατικοποιώντας— την προσωπική εμπειρία του συγγραφέα όσο και του κοινού του, οσοδήποτε ατελής κι αν είναι αυτή. Με το ίδιο κριτήριο, η τέχνη και το μυθιστόρημα μπορούν να μας προσφέρουν περαιτέρω υλικό το οποίο μπορεί να θεωρηθεί καθαυτό αντικειμενικό και το οποίο συχνά αφορά σε ήδη διαφοροποιημένες μορφές *έρωτος*.

Η έρευνά μας συναντάει κάποιες ιδιαίτερες δυσκολίες σε μια σφαίρα σημαντική για την αναζήτησή μας: τις καταστάσεις που αναπτύσσονται κατά το αποκορύφωμα της ερωτικο-σεξουαλικής εμπειρίας. Η υπάρχουσα φιλολογία ελάχιστα μας βοηθάει εδώ. Μέχρι προσφάτως υπήρχαν τα πουριτανικά ταμπού, και σήμερα στα τολμηρά μοντέρνα μυθιστορήματα το κοινότοπο και το χυδαίο υπερσκελίζουν κάθε υλικό που θα μπορούσε να αποδειχθεί χρήσιμο για τους σκοπούς μας. Η παράνομη πορνογραφική φιλολογία είναι εξίσου πενιχρή πηγή. Προορισμένη ουσιαστικά για να ερεθίζει τον αναγνώστη, είναι δραματικά ρυπαρή, όχι μόνο στο επίπεδο των γεγονότων και των σκηνών τις οποίες περιγράφει αλλά και σε αυτή καθαυτή την ουσία των εμπειριών που προϋποθέτει.

Κατά την άμεση συλλογή του υλικού έχουμε να επιλύσουμε ένα διπλό πρόβλημα, υποκειμενικό όσο και αντικειμενικό. Υποκειμενικό επειδή οι άνθρωποι δεν είναι πρόθυμοι να μιλήσουν —ακόμα και στους ερωτικούς τους συντρόφους, πόσο μάλλον στους ξένους— για την εμπειρία που έχουν κατά τις πιο συγκλονιστικές στιγμές της σαρκικής τους συνάφειας. Αντικειμενικό επειδή αυτές οι στιγμές συμπίπτουν συχνά με τέτοιες μειωμένες καταστάσεις συνείδησης ώστε οι άνθρωποι μερικές φορές ξεχνούν τι ένιωσαν, τι είπαν ή τι έκαναν. Εκείνο που μπορούμε οπωσδήποτε να βεβαιώσουμε είναι ότι οι εκστατικές ή μαιναδικές στιγμές της σεξουαλικής αποκορύφωσης προκαλούν περισσότερο ή λιγότερο βαθιά ρήγματα στη συνείδηση των εραστών, και αποτελούν στιγμές από τις οποίες αυτοί επιστρέφουν στους εαυτούς τους σαν σαστισμένοι ή συγχυσμένοι από έναν κατακλυσμιαίο παροξυσμό αισθημάτων και συγκινήσεων.

Χάριν του επαγγέλματός τους, οι νευρολόγοι και οι γυναικολόγοι θα ήταν στην πιο αρμόδια θέση για να συλλέξουν χρήσιμο υλικό, αν ήταν κατάλληλα εκπαιδευμένοι ή αν ενδιαφέρονταν. Αλλά δυστυχώς αυτό δεν συμβαίνει. Η θετικιστική σχολή του τελευταίου αιώνα, με άκρα καλαισθησία, έφτασε μέχρι του σημείου να τυπώνει φωτογραφίες των γυναικείων γεννητικών οργάνων προκειμένου να τεκμηριώσει την ομοιότητα ανάμεσα σε γυναίκες εγκληματίες, πόρνες και γυναίκες οι οποίες ανήκουν σε άγριες φυλές. Αλλά κανέναν δεν ενδιαφέρει προφανώς να παρουσιάσει ενδοσκοπικές μαρτυρίες σε σχέση με τη βαθύτερη εμπειρία του σεξ. Επιπλέον, όποτε παρεμβαίνει στο πεδίο μια επιστημονική πόζα, ας πούμε αυτή της «σεξολογίας», το αποτέλεσμα είναι γενικώς ανακοινώσεις γελοιωδώς ανεπαρκείς διότι εδώ —όπως και αλλού— η προσωπική εμπειρία αποτελεί εκ των ουκ άνευ συνθήκη εγκυρότητας. Ο Havelock Ellis παρατήρησε ορθά ότι «οι γυναίκες οι οποίες γράφουν βιβλία σε σχέση με αυτά τα προβλήματα, είναι συχνά τα τελευταία πρόσωπα στα οποία θα μπορούσε κανείς να στραφεί ως εκπροσώπους του φύλου τους· εκείνοι που γνωρίζουν τα περισσότερα είναι εκείνοι που γράφουν λιγότερο».[3] Εμείς θα λέγαμε: είναι εκείνες που δεν έχουν γράψει καθόλου, και το ίδιο ισχύει, βέβαια, σε μεγάλο βαθμό και για τους άνδρες.

Τέλος, όσον αφορά το πεδίο του κοσμικού έρωτα, ελάχιστα η έρευνά μας επηρεάζεται από τη σύγχρονη ψυχανάλυση, η οποία έχει δημιουργήσει ένα είδος έμμονης ιδέας γύρω από το σεξ και τη «λίμπιντο». Η ψυχανάλυση μπορεί να μας προσφέρει μόνο λίγες χρήσιμες ενδείξεις πότε πότε. Η έρευνά της είναι εξαρχής διαφορετική από τη δική μας διότι οι προκαταλήψεις της δημιουργούν μια εσφαλμένη και εν πολλοίς παραμορφωτική ιδέα περί της ανθρώπινης φύσεως. Πρέπει ακόμα να πούμε ότι, από τη στιγμή που η ψυχανάλυση σήμερα, με μια σχεδόν δαιμονιακή αναστροφή, έχει οδηγήσει σε έναν υπο-προσωπικό

πρωτογονισμό του σεξ, είναι απαραίτητο να την αντιδιαστείλουμε προς μια μεταφυσική προοπτική. Βασικός σκοπός αυτού του βιβλίου είναι να προσφέρει αυτή την προοπτική.

Όλα τα παραπάνω αφορούν τη σφαίρα της κοινής σεξουαλικότητας, περισσότερο ή λιγότερο διαφοροποιημένης, η οποία, όπως ήδη έχουμε δείξει, δεν πρέπει να ταυτίζεται αναγκαστικά με *κάθε* δυνατή σεξουαλικότητα. Παραμένει ωστόσο —και αυτό είναι πάντα πιο σημαντικό για μας— μια άλλη περιοχή η οποία αγκαλιάζει εκείνες τις παραδόσεις που έχουν καθιερώσει μια ιεροποίηση του σεξουαλικού, μια μαγική, τελετουργική ή μυστικιστική χρήση της σεξουαλικής ένωσης και των σεξουαλικών οργίων, τα οποία συχνά τελούνταν υπό συλλογικές και θεσμοποιημένες μορφές όπως οι εποχιακές γιορτές, η ιερά πορνεία, οι ιερογαμίες και τα παρόμοια. Σήμερα έχουμε στη διάθεσή μας μεγάλη ποσότητα τέτοιου υλικού, και ο αναδρομικός του χαρακτήρας κατά κανέναν τρόπο δεν μειώνει την αξία του. Κι εδώ, επίσης, η όλη έκβαση εξαρτάται από το κατά πόσο διαθέτουμε επαρκή οξυδέρκεια ώστε να καταλήξουμε στις ορθές ερμηνείες· δεν πρέπει να χρησιμοποιήσουμε αυτές τις μαρτυρίες με τον ουδέτερο τρόπο που το κάνουν οι ιστορικοί των θρησκειών και οι εθνολόγοι, τρόπο ο οποίος ταιριάζει στη μελέτη μουσειακών εκθεμάτων.

Αυτή η δεύτερη διάσταση, με τη φαινομενολογία της που αναφέρεται σε μία όχι πλέον κοσμική σεξουαλικότητα, περιέχει επίσης μια διάκριση η οποία αντιστοιχεί στο σχίσμα ανάμεσα στο εξωτερικό και το εσωτερικό, ανάμεσα στα γενικά ήθη και τις μυστικές παραδόσεις. Οι διάφορες ερωτικές λατρείες, τις πιο αξιοσημείωτες μορφές των οποίων συναντάμε στην πασίγνωστη λαϊκή λατρεία του Διονύσου και στον Ταντρισμό, όχι μόνο έχουν αναγνωρίσει τη βαθύτερη διάσταση του φύλου αλλά έχουν ακόμα συγκροτήσει τεχνικές των οποίων ο σκοπός υπήρξε απροκάλυπτα και συνειδητά μυητικός: μια ιδιαίτερη μέθοδος σεξουαλικής ένωσης λάβαινε χώρα με σκοπό να οδηγήσει σε ειδικές μορφές έκστασης και να προσφέρει μια πρόγευση του απολύτου, πέρα από κάθε περιορισμό. Υπάρχουν τεκμήρια επίσης γι' αυτή την ειδική σφαίρα, και η καταφανής ομοιότητα ανάμεσα στα δόγματα και τις μεθόδους ποικίλων παραδόσεων είναι αρκετά ενδεικτική.

Τόσο η πραγματικότητα όσο και το νόημα της μεταφυσικής του φύλου θα γίνουν φανερά εάν θεωρήσουμε αυτές τις διαφορετικές σφαίρες ως τμήματα ενός ενιαίου όλου, συμπληρωματικά μεταξύ τους και αμοιβαία διαφωτιστικά. Η ειδική εκείνη γνώση η οποία αποκαλύπτεται μόνο σε όσους ενώνονται με τον έρωτα θα αποκατασταθεί μέσα σ' ένα ευρύτερο όλο, του οποίου εξ υπαρχής όλα αποτελούν μέρος. Προϊόν ειδικών περιστάσεων, το έργο που παρουσιάζουμε εδώ θα αντιπροσωπεύσει μόλις κάτι περισσότερο από ένα περίγραμμα αυτού του σχεδίου. Είχαμε ήδη την ευκαιρία ν' αναφερθούμε, σε προηγούμενα έργα μας, στο εσωτερικό δόγμα του ανδρογύνου και στις σεξουαλικές πρακτικές των οποίων το δόγμα αυτό αποτέλεσε τη βάση.[4] Θα θέλαμε να έχουμε παρουσιάσει περισσότερο υλικό σε σχέση με τον κοσμικό έρωτα αλλά, πέρα από τις δυσκολίες που αναφέραμε παραπάνω, μια ατυχής προσωπική συνθήκη μας εμπόδισε να συλλέξουμε περισσότερες πληροφορίες. Εν πάση περιπτώσει, υπάρχουν ήδη αρκετά εδώ για να υποδείξουν μία κατεύθυνση και να δώσουν μια ιδέα του όλου ζητήματος.

2. Το φύλο στον σύγχρονο κόσμο.

Πριν υπεισέλθουμε στην πραγμάτευση του θέματος, είναι απαραίτητες ίσως μερικές σκέψεις σχετικά με την εποχή κατά την οποία έχει γραφτεί αυτό το βιβλίο. Καθένας γνωρίζει τον ρόλο που παίζει το σεξ στον σημερινό πολιτισμό, σε βαθμό που θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για έμμονη ιδέα σε σχέση μ' αυτό. Σε καμιά άλλη εποχή δεν έχουν έρθει σε τέτοιο βαθμό στο προσκήνιο η γυναίκα και το σεξ. Κυριαρχούν σε χιλιάδες μορφές μέσα στη λογοτεχνία, στο θέατρο, στον κινηματογράφο, στη διαφήμιση και στο σύνολο της σύγχρονης πρακτικής ζωής. Η γυναίκα παρουσιάζεται με χιλιάδες τρόπους προκειμένου να ελκύσει και να υπνωτίσει σεξουαλικά τον άνδρα. Το στριπτήζ, αυτό το αμερικάνικο προϊόν όπου μια γυναίκα γδύνεται λίγο λίγο, πετώντας το ένα μετά το άλλο τα όλο και πιο εσωτερικά της ρούχα μέχρι την έσχατη γυμνότητα του κορμιού της, κρατάει τον θεατή σε μια κατάσταση έντασης αντίστοιχη μ' εκείνο το «σύμπλεγμα της αναμονής» ή κατάσταση διαρκούς αναβολής την οποία μια πλήρης, άμεση και ανενδοίαστη επίδειξη της γυμνότητας θα κατέστρεφε. Έτσι το στριπτήζ αποκτάει αξία συμβόλου στο οποίο συνοψίζονται όσα έχουν συμβεί τις τελευταίες δεκαετίες σε όλες τις σφαίρες του δυτικού πολιτισμού υπό το έμβλημα του σεξ. Η ανάπτυξη της τεχνικής έχει γίνει συστατικό της ίδιας της εμπειρίας. Οι πιο γοητευτικοί κι ερεθιστικοί γυναικείοι τύποι δεν θα βρεθούν πλέον, όπως γινόταν στο παρελθόν, στις περιορισμένες περιοχές των χωρών όπου ζούσαν. Επιλεγμένες προσεκτικά και προβεβλημένες με κάθε τρόπο σήμερα μέσω του κινηματογράφου, της τηλεόρασης, των περιοδικών μαζικής κυκλοφορίας, ως ηθοποιοί, διασημότητες και μοντέλα, γίνονται το επίκεντρο ενός αισθησιασμού που είναι πλέον παγκόσμιος. Η επιρροή τους είναι πια μαζική, μη εξαιρουμένων κι εκείνων των κοινωνικών στρωμάτων τα οποία σε άλλες εποχές περιορίζονταν στα όρια μιας φυσιολογικής και ανακουφιστικής σεξουαλικότητας.

Πρέπει να τονιστεί ο εγκεφαλικός χαρακτήρας αυτής της σύγχρονης οικουμενικής λατρείας του σεξ. Δεν έχουμε να κάνουμε εδώ, όπως σε άλλες εποχές, με τις πιο βίαιες ορμές που εμφανίζονται στο φυσικό πεδίο οδηγώντας σε μία ξέφρενη, αχαλίνωτη σεξουαλική ζωή ή ακόμα και σε λαγνεία. Σήμερα το σεξ έχει σε μεγάλο βαθμό εισχωρήσει στο ψυχικό πεδίο προκαλώντας μια σταθερή, επιτακτική ώθηση προς τη γυναίκα και προς τον έρωτα. Έτσι ο αισθησιασμός γίνεται η θεμελιώδης επιρροή σε αυτό το ψυχικό πεδίο με δύο κύρια χαρακτηριστικά: κατ' αρχήν είναι μία εξαιρετικά διαδεδομένη και χρόνια κατάσταση ερεθισμού, ανεξάρτητη σχεδόν από κάθε συγκεκριμένη, φυσική ικανοποίηση επειδή διαρκεί ως ψυχικός ερεθισμός· δεύτερον, και εν μέρει ως συνέπεια του

πρώτου, αυτός ο αισθησιασμός μπορεί να συνυπάρχει ταυτόχρονα με καταφανή εγκράτεια. Όσον αφορά το πρώτο, είναι αλήθεια ότι οι άνθρωποι σκέφτονται πολύ περισσότερο το σεξ σήμερα απ' ό,τι στο παρελθόν. Όπου μια ελεύθερη έκφραση του σωματικού έρωτα είναι πιο περιορισμένη από τα ήθη, είναι και πιο αναμενόμενο να συναντήσουμε αυτήν ακριβώς τη διανοητική προσκόλληση που είναι τυπική των καιρών μας. Όσον αφορά το δεύτερο, ορισμένες γυναικείες μορφές σεξουαλικής αναισθησίας και διαστροφικής εγκράτειας, σχετικές με αυτό που η ψυχανάλυση ονομάζει ναρκισσιστικές μορφές της λίμπιντο, είναι εξαιρετικά εύγλωττες. Τυπικό παράδειγμα είναι ο τύπος της σύγχρονης γυναίκας της οποίας τα κύρια ενδιαφέροντα είναι επιδειξιομανικά, ο τονισμός όλων όσων μπορούν να την κάνουν σαγηνευτική απέναντι στον άνδρα και η λατρεία του ίδιου της του σώματος. Τέτοιες γυναίκες αντλούν από αυτό μιαν υποκατάστατη ηδονή την οποία και προτιμούν από την ειδική ηδονή που μπορεί να τους προσφέρει η αληθινή σεξουαλική εμπειρία. Αποτέλεσμα αυτού του πράγματος είναι η απώλεια της ευαισθησίας τους που σε ορισμένες περιπτώσεις φτάνει μέχρι τη νευρωτική αποστροφή.[5] Αυτοί ακριβώς οι τύποι είναι που ρίχνουν λάδι στη φωτιά της χρόνιας αχαλινωσίας που είναι τόσο διαδεδομένη σήμερα.

Ο Τολστόι είχε πει κάποια φορά στον Γκόρκι: «Για έναν Γάλλο πρώτ' απ' όλα έρχεται η γυναίκα. Είναι ένας νοσηρός, εκφυλισμένος λαός. Οι γιατροί βεβαιώνουν ότι όλοι οι φθισικοί είναι αισθησιακοί». Αν αφήσουμε κατά μέρος τους Γάλλους, παραμένει σωστό ότι ένα οικουμενικό και πυρετώδες ενδιαφέρον για το σεξ και για τη γυναίκα είναι το γνώρισμα κάθε περιόδου παρακμής, και ότι αυτό το φαινόμενο σήμερα είναι ένα από τα πολλά σημάδια ότι η εποχή αυτή είναι το τελευταίο στάδιο μιας διαδικασίας οπισθοδρόμησης. Η κλασική αρχαιότητα διατύπωσε μιαν αναλογία προς τον ανθρώπινο οργανισμό: στον άνθρωπο, το κεφάλι, το στήθος και τα κατώτερα μέρη του σώματος αντιστοιχούν προς την έδρα της διανοητικής ζωής, του ψυχικού και ηρωικού θάρρους, και τελικά της διατροφής και του σεξ. Αντίστοιχα με αυτά έχουμε τρεις ανθρώπινους τύπους και, πρέπει να προσθέσουμε, τρεις τύπους πολιτισμού. Είναι εμφανές ότι σήμερα ζούμε την οπισθοδρόμηση ενός πολιτισμού του οποίου το κύριο ενδιαφέρον δεν είναι ούτε πνευματικό ούτε ηρωικό, ούτε καν στραμμένο προς τις υψηλότερες μορφές της συγκίνησης. Είδωλο έχει γίνει το υποπροσωπικό — η κοιλιά και το φύλο· έτσι, δυστυχώς, απειλείται να γίνει πραγματικότητα εκείνο που είπε ένας ποιητής: η πείνα και ο έρωτας διαμορφώνουν την ιστορία. Η πείνα είναι σήμερα η κύρια αιτία των ασταμάτητων κοινωνικών αγώνων και των πιο καταστροφικών οικονομικών διεκδικήσεων. Το σύστοιχό της είναι η παθολογική έμφαση που δίνεται στη γυναίκα, στον έρωτα και στο σεξ. Μια άλλη μαρτυρία μάς έχει δοθεί από την αρχαία ινδουιστική παράδοση των τεσσάρων εποχών του κόσμου σύμφωνα με την ταντρική της διατύπωση. Ένα από τα κύρια χαρακτηριστικά αυτής της τελευταίας, της λεγόμενης Σκοτεινής Εποχής (*Κάλι Γιούγκα*) είναι η αφύπνιση και η απώτατη κυριαρχία της Κάλι, η οποία σφραγίζει την εποχή με τα σημάδια της. Θα έχουμε την ευκαιρία

ν' ασχοληθούμε περισσότερο με την Κάλι πιο κάτω· σύμφωνα με μία από τις κύριες όψεις της είναι η θεά όχι μόνο της καταστροφής, αλλά και της ερωτικής επιθυμίας και του σεξ. Από αυτή την άποψη η ταντρική διδασκαλία διατυπώνει μια ηθική και υποδεικνύει έναν δρόμο ο οποίος σε προηγούμενες εποχές θα είχε αποκηρυχθεί και παραμείνει μυστικός: τη μεταμόρφωση του δηλητηρίου σε φάρμακο. Εξετάζοντας τα προβλήματα του πολιτισμού μας, δεν έχουμε καμιά αυταπάτη για τις δυνατότητες μιας τέτοιας προοπτικής. Ο αναγνώστης θα δει σε λίγο σε ποια επίπεδα αναφέρονται αυτές οι δυνατότητες. Για την ώρα αρκεί να δεχθούμε αυτή τη σεξουαλική πανδημία ως ένα από τα σημάδια της φοβερής οπισθοδρόμησης που εκπροσωπεί η σύγχρονη εποχή.

Αυτή η μελέτη, εντέλει, σκοπεύει να φωτίσει την αντίθεση ανάμεσα στη μεταφυσική του φύλου και στις καθιερωμένες, συμβατικές αντιλήψεις· αντίφαση η οποία θα κάνει ακόμα πιο εμφανή την εσωτερική πτώση του σύγχρονου ανθρώπου.

---

1. S. Péladan, *La science de l'amour*, Paris, 1911, p. 102.
2. C. Mauclair, *La magie de l'amour*, ιταλ. μετάφραση, σσ. 162-163.
3. Havelock Ellis, *Studies in the Psychology of Sex*, vol. 3, Philadelphia, 1909, p. VII.
4. Πρβλ. J. Evola, *La tradizione ermetica* (1931), Edizioni Mediteranee, Roma, 1971 (N.d.C.).
5. Ο L.T. Woodward έχει επίσης, και ορθά, αποκαλύψει έναν ψυχολογικό σαδισμό σε εκείνες τις γυναίκες του σήμερα οι οποίες «επιδεικνύουν με κάθε τρόπο το σώμα τους αλλά κρεμούν μια συμβολική ταμπέλα που γράφει "μην εγγίζετε". Το σεξουαλικό βασανιστήριο αυτού του είδους θα το συναντήσουμε παντού: το κορίτσι που φορά ένα ελάχιστο μπικίνι, η παντρεμένη γυναίκα με το προκλητικά βαθύ ντεκολτέ, η κοπέλα που περιφέρεται στους δρόμους σείοντας τους γοφούς της με πολύ στενά παντελόνια ή μία με μια κοντή φούστα που αφήνει εκτεθειμένο πάνω από το μισό των μηρών της και θέλει όλοι να την κοιτούν αλλά να μην αγγίζουν — όλοι αυτοί οι τύποι είναι ικανοί να αποδεσμεύουν καταπιεσμένη οργή».

1

Έρως και σεξουαλική έλξη

Η εξελικτικιστική προκατάληψη.

Είναι προφανές ότι το νόημα που αποδίδουμε στο φύλο εξαρτάται από τον τρόπο με τον οποίον αντιλαμβανόμαστε την ανθρώπινη φύση εν γένει, από την ιδιαίτερη ανθρωπολογία δηλαδή που υιοθετούμε. Ο χαρακτήρας αυτής της ανθρωπολογίας είναι αδύνατο να μην αντανακλάται στην ίδια τη σύσταση της έννοιας του φύλου. Το νόημα της σεξουαλικότητας που θα απέρρεε από μιαν ανθρωπολογία η οποία αναγνωρίζει στον άνθρωπο την αξιοπρέπεια ενός όντος που δεν περιορίζεται στο απλώς φυσικό, για παράδειγμα, θα ήταν κατ' ανάγκη αντίθετο από εκείνο που του αποδίδει μια ανθρωπολογία η οποία αντιλαμβάνεται τον άνθρωπο απλώς ως ένα από τα πολλά ζωικά είδη, και μια εποχή η οποία—όπως είχε πει ο H. L. Philp— γράφει με κεφαλαία γράμματα Φυσική Επιλογή σαν να επρόκειτο για το όνομα του Θεού.

Από την ίδια της τη γέννηση η σεξολογία, και μέχρι σήμερα ακόμη, σε πραγματείες υποτιθέμενα επιστημονικές, κουβαλάει την κληρονομιά του υλισμού του δεκάτου ενάτου αιώνα η οποία έχει ως προϋποθέσεις της τον δαρβινισμό και τη βιολογία — θεωρίες οι οποίες προβάλλουν μια παραμορφωμένη και μερική εικόνα του ανθρώπου. Μας λένε ότι ο άνθρωπος αναδύθηκε στην αρχή από το ζώο σύμφωνα με την «εξέλιξη των ειδών», και περιέγραψαν την ερωτική και σεξουαλική ζωή του ανθρώπου σαν μια προέκταση του ενστίκτου των ζώων· εξηγούν το έσχατο, θετικό υπόβαθρο του ανθρώπινου ερωτισμού μέσ' από την απλή βιολογική σκοπιμότητα του είδους.

Η σύγχρονη τάση να ανάγεται το ανώτερο στο κατώτερο, το ανθρώπινο στο βιολογικό και στο ζωικό, συναντάται βεβαίως και στο πεδίο της ψυχολογίας. Η ψυχανάλυση έχει προφέρει μια πιο εκλεπτυσμένη προσέγγιση, αλλά δεν παύει να επικυρώνει την ίδια γενική τάση. Στην πραγματικότητα, η ψυχαναλυτική ανθρωπολογία επιμένει να τονίζει ένα προ- και υπό-προσωπικό στοιχείο —τον κόσμο του ασυνειδήτου, των ενστίκτων, του φροϋδιανού «αυτό» και των αρχαϊκών αρχετύπων που μας γυρίζουν πίσω σε μια πρωτόγονη κληρονομιά— ως θεμέλιο του ανθρώπου. Οι ψυχαναλυτές νομίζουν ότι μπορούν να εξηγήσουν κάθε τι μέσα στον άνθρωπο το οποίο ως τώρα πιστευόταν ότι συνιστά μιαν ανεξάρτητη ψυχική ζωή, και ειδικά τον έρωτα και τη σεξουαλικότητα, μέσα σε αυτό το πλαίσιο.

Οι δικές μας προϋποθέσεις είναι εντελώς διαφορετικές. Αφετηριακό μας σημείο δεν θα είναι η σύγχρονη θεωρία της εξέλιξης αλλά το παραδοσιακό δόγμα του σταδιακού εκφυλισμού. Δεν πιστεύουμε ότι ο άνθρωπος προήλθε μέσω εξελίξεως από τον πίθηκο, αλλά μάλλον ότι ο πίθηκος προήλθε μέσω εκφυλισμού από τον άνθρωπο. Συμφωνούμε με τον De Maistre ότι οι άγριοι δεν είναι πρωτόγονοι, με την έννοια των πρωτοανθρώπων, αλλά μάλλον τα εκφυλισμένα κατάλοιπα πιο αρχαίων φυλών οι οποίες έχουν εξαφανιστεί. Θα συμφω-

νήσουμε με τους διάφορους ερευνητές (Kohlbrugge, Marconi, Dacqué, Westenhöffer και Adloff) οι οποίοι έχουν εξεγερθεί ενάντια στο εξελικτικιστικό δόγμα, επιμένοντας ότι τα ζωικά είδη μαρτυρούν απλώς τον εκφυλισμό των αρχικών δυνατοτήτων του ανθρώπου: αυτές οι ανεκπλήρωτες δυνατότητες εκδηλώνονται ως παραπροϊόντα της αληθινής εξελικτικής διαδικασίας, επίκεντρο της οποίας ήταν από την πρώτη στιγμή ο άνθρωπος. Γι' αυτό τον λόγο η οντογένεση —η βιολογική ιστορία του ατόμου— δεν επαναλαμβάνει με κανέναν τρόπο την ιστορία της φυλογένεσης, την υποτιθέμενη εξελικτική ιστορία του είδους, αλλά ξαναπερνάει μέσ' από κάποιες εξαφανισμένες δυνατότητες. Σταματάει για λίγο να τις περιγράψει αδρά, ύστερα προχωρεί υποτάσσοντάς τες στην ανώτερη, ειδικά ανθρώπινη αρχή, η οποία προσδιορίζεται και εκπληρώνεται σταδιακά κατά την εξέλιξη του ατόμου.

Είναι φανερές οι θεμελιώδεις διαφορές της μεθόδου και του ορίζοντα οι οποίες, στο πρόβλημα που θα μας απασχολήσει εδώ όπως και αλλού, απορρέουν από τέτοιες προϋποθέσεις. Δεν θα θεωρήσουμε την ανθρώπινη σεξουαλικότητα ως μια προέκταση της σεξουαλικότητας των ζώων, αλλά θα θεωρήσουμε αντίθετα, και θα εξηγήσουμε, τη σεξουαλικότητα των ζώων —όπως εκδηλώνεται στα ίδια τα ζώα, αλλά σε ορισμένες περιπτώσεις και στον άνθρωπο— ως έκπτωση και υποστροφή μιας παρόρμησης η οποία δεν ανήκει στη βιολογία. Από μεταφυσική σκοπιά, το λεγόμενο «ένστικτο της αναπαραγωγής» και η ίδια η «επιβίωση του είδους» δεν αντιπροσωπεύουν σε καμία περίπτωση το πρωταρχικό γεγονός· πρόκειται για απλά παράγωγα.

Αγάπη και σεξουαλικός έρωτας.

Μετά από αυτές τις γενικές μεθοδολογικές παρατηρήσεις, μπορούμε να περάσουμε στον ορισμό του αντικειμένου αυτής εδώ της μελέτης.

Σε καμία περίπτωση δεν είναι το σεξουαλικό γεγονός στις ωμές και φυσιολογικές του διαστάσεις. Από τη στιγμή που ασχολούμαστε ουσιαστικά με τον άνθρωπο, στον προβληματισμό μας υπεισέρχεται το ευρύτερο και πιο σύνθετο φαινόμενο της αγάπης. Αλλά ένας φυσικός περιορισμός εγείρεται αμέσως. Μπορούμε να μιλάμε γι' αγάπη με μια γενική έννοια: αγάπη για τους γονείς, αγάπη για την ομορφιά, αγάπη για τη χώρα, μητρική αγάπη, κοκ. Μια εξαϋλωμένη ή συναισθηματική έννοια της αγάπης εμφανίζεται εκεί που ο έρωτας βιώνεται ως απλή στοργή στη φυσιολογική σχέση ανάμεσα στα φύλα ή στην πνευματική συγγένεια. Πρέπει ως εκ τούτου να ορίσουμε πιο συγκεκριμένα το αντικείμενό μας, χρησιμοποιώντας τη στενότερη έννοια του *έρωτα των φύλων*. Η ανθρώπινη εμπειρία αυτού του έρωτα, η οποία μπορεί να περιλαμβάνει ψυχικούς, συγκινησιακούς, ηθικούς, ακόμα και διανοητικούς παράγοντες, υπερβαίνει το βιολογικό· δεν παύει ωστόσο να έχει ως κέντρο βάρους της την πραγματική ένωση δύο υπάρξεων του αντίθετου φύλου μέσα στη συνουσία.

Υπάρχουν διάφορες μορφές ανθρώπινου έρωτα. Είναι γνωστή η περίφημη διάκριση του Stendhal ανάμεσα σε ερωτικό πάθος, έρωτα με την έννοια της αισθητικής συγκίνησης και του γούστου, καθαρά σωματικό έρωτα και επιθυμία την οποία προκαλεί η έλλειψη. Μια διάκριση αυτού του είδους δεν είναι και πολύ χρήσιμη διότι βασίζεται σε περιφερειακά στοιχεία τα οποία, αν κυριαρχούσαν, θα εξαφάνιζαν τη δυνατότητα μιας βαθιάς εμπειρίας· πρόκειται στην πραγματικότητα για επιμέρους διάκριση ανάμεσα σε διαφορετικές όψεις του ερωτικού φαινομένου θεωρούμενου ως όλου. Το είδος της αγάπης που αφορά ειδικά τη μελέτη μας είναι το ερωτικό πάθος — και, στην ουσία, μόνο αυτό είναι που αξίζει το όνομα έρωτας. Σε σχέση μ' αυτό μπορεί να ισχύει ικανοποιητικά ο ορισμός του Bourget: «Υπάρχει μια πνευματική και σωματική κατάσταση κατά την οποία τα πάντα εκμηδενίζονται μέσα μας, στη σκέψη μας, στην καρδιά μας και στις αισθήσεις μας... Ονομάζω αυτήν την κατάσταση έρωτα».[1] Ο σωματικός έρωτας με την έννοια που τον εννοεί ο Stendhal μπορεί να παρουσιαστεί ως ξεχωριστή μορφή έρωτα μόνο εάν προϋποθέσουμε μια διαδικασία αποχωρισμού των συστατικών του και επιστροφής σ' ένα πρωτόγονο στάδιο. Υπό κανονικές συνθήκες, αποτελεί αναπόσπαστο μέρος του ερωτικού πάθους. Θεωρούμενος αυτός καθαυτόν, αντιπροσωπεύει το κατώτατο όριο του ερωτικού πάθους, ωστόσο διατηρεί πάντα αυτή την έμφυτη ποιότητα.

Γενικά, είναι σημαντικό ν' αποσαφηνίσουμε οριστικά τη θεμελιώδη διαφορά ανάμεσα στη δική μας σύλληψη και σ' εκείνη των θετικιστών. Η διαφορά έγκειται στη διαφορετική ερμηνεία, η οποία δεν είναι ούτε σωματική ούτε βιολογική, που δίνουμε στη σεξουαλική ένωση· γιατί κατά τα άλλα και οι μεν και οι δε βλέπουμε σε αυτή τον ουσιώδη σκοπό και κατάληξη κάθε εμπειρίας η οποία βασίζεται στην αμοιβαία έλξη των φύλων, το κέντρο βάρους κάθε μορφής αγάπης και έρωτα.

Στον έρωτα μπορεί επίσης να παίζουν ρόλο ιδεώδεις συγγένειες, η αφοσίωση και η στοργή, το πνεύμα της θυσίας, εκδηλώσεις συναισθηματικής γενναιοψυχίας· αλλά όλ' αυτά αντιπροσωπεύουν, από ουσιαστική άποψη, κάτι το «άλλο», ή κάτι το ατελές, εκεί που απουσιάζει, σαν ένα είδος αντίβαρου, η έλξη εκείνη την οποία θα μπορούσαμε ν' αποκαλέσουμε «φυσική», συνέπεια της οποίας είναι η ένωση των σωμάτων και το τραύμα της συνουσίας. Σε αυτό το σημείο είναι που έχουμε την *κατακρήμνιση*, το πέρασμα στην πράξη και την ολοκλήρωση (τον φυσικό αναγκαίο όρο ή τον τελικό σκοπό) που είναι η καρδιά της ερωτικής εμπειρίας. Όταν η σεξουαλική ορμή εγείρεται από τη «φυσική» έλξη, συγκινούνται τα βαθύτερα στρώματα της ύπαρξής μας, στρώματα υπαρκτικά θεμελιώδη σε σύγκριση με το απλό συναίσθημα. Η υψηλότερη μορφή έρωτα ανάμεσα στο αρσενικό και το θηλυκό είναι, κατά μια έννοια, εξωπραγματική χωρίς αυτό το είδος βραχυκυκλώματος η αδρότερη μορφή του οποίου είναι η κορύφωση του σεξουαλικού οργασμού· και είναι αυτή ακριβώς που περικλείνει την υπερβατική και υπερατομική διάσταση του φύλου. Είναι αλήθεια ότι ο πλατωνικός έρωτας μπορεί επίσης να μας μεταφέρει πέρα από την ατομικότητα μέσ' από τη διαρκή και απόλυτη αυταπάρνηση, αλλά μόνον ως πνευματι-

κή προδιάθεση. Μπορεί να αποβεί καρποφόρος κατά έναν διαφορετικό τρόπο, αλλά όχι στο επίπεδο της πραγματικής εμπειρίας, σε μια πραγματική σχέση του είναι. Για να το πούμε ακόμα μία φορά, τα βάθη της ύπαρξης, η σφαίρα εκείνη για την οποία μιλάμε, δεν αγγίζονται και δεν συγκινούνται παρά μόνον από την πραγματική ένωση των φύλων.

Από την άλλη μεριά, το γεγονός ότι η συμπάθεια, η τρυφερότητα και άλλες μορφές εξαϋλωμένης αγάπης συνδέονται συχνά με τη σεξουαλικότητα και συχνά αντιπροσωπεύουν απλές μετουσιώσεις, μεταθέσεις ή νηπιακές παλινδρομήσεις, μπορεί κατάφωρα να δειχτεί μέσα στην ψυχαναλυτική έρευνα και αυτό είναι κάτι που δεν πρέπει να παραβλέπουμε.

Πρέπει ως εκ τούτου να αντιτεθούμε στην ιδέα εκείνη που παρουσιάζει ως πρόοδο και εμπλουτισμό το πέρασμα από τον σεξουαλικό έρωτα στην οικιακή αγάπη η οποία συνίσταται κυρίως από στοργή και κοινωνικά αισθήματα, βασισμένα στην οικογενειακή ζωή, στην τεκνοποιία, κτλ. Γιατί αυτή δεν αντιπροσωπεύει ουσιαστικά ένα συν αλλά ένα μείον, μια κατακόρυφη πτώση του επιπέδου. Σε τέτοιες μορφές, η επαφή με τις πρωτογενείς δυνάμεις, όσο σκοτεινές κι αν είναι οι απαρχές τους, χάνεται ή διατηρείται μονάχα σ' ένα αντανακλαστικό επίπεδο. Όπως θα δούμε, μια αγάπη βιούμενη σε αυτό το επίπεδο, αυτό το «πολύ ανθρώπινο» επίπεδο, με την έννοια του Nietzsche, δεν είναι παρά ένα

υποκατάστατο. Από μεταφυσική άποψη, με αυτήν ο άνθρωπος δημιουργεί μια ψευδαισθησιακή λύση σ' εκείνη την ανάγκη επιβεβαίωσης και οντολογικής πληρότητας η οποία συνιστά την ουσιώδη και ασυνείδητη βάση της σεξουαλικής ορμής. Ο Schiller έγραφε: «Το πάθος φεύγει· η αγάπη πρέπει να διαρκέσει». Το μόνο που μπορούμε να δούμε σ' αυτό είναι μια στρατηγική αναδίπλωσης κι ένα από τα δράματα της ανθρώπινης κατάστασης· γιατί μόνο το πάθος μπορεί να οδηγήσει σε αυτή τη «μεθυστική στιγμή της ενότητας».

Έρως και ένστικτο της αναπαραγωγής.

Οι σκέψεις που εκθέσαμε παραπάνω είχαν σκοπό να δείξουν το εντατικό επίπεδο της ερωτικής εμπειρίας, παρακάμπτοντας παρεκκλίνουσες ή ανολοκλήρωτες μορφές αυτής της εμπειρίας. Ταυτόχρονα, όπως έχουμε αντιτεθεί στην ιδέα περί σεξουαλικότητας την οποία διαδίδουν οι βιολόγοι, πρέπει τώρα — προκειμένου να αποσαφηνίσουμε όσο καθαρότερα γίνεται τη θέση μας— να αντιταχθούμε και σ' εκείνους οι οποίοι, επαναλαμβάνοντας κατά κάποιον τρόπο την πολεμική του Ρουσσώ κατά του «πολιτισμού» στο όνομα της «φύσης», μπαίνουν στον κόπο να διακηρύξουν μια καινούργια θρησκεία του φύλου και της σάρκας. Ο γνωστότερος εκπρόσωπος αυτής της σχολής ήταν ο D.H. Lawrence. Η θέση του συνοψίζεται στα λόγια που ο Aldous Huxley βάζει στο στόμα της Κάμπιον στο *Σημείο προς σημείο*. Η Κάμπιον παρατηρεί ότι δεν είναι οι φυσικές ορέξεις και οι επιθυμίες των ανθρώπων αυτές που τους κάνουν τόσο κτηνώδεις: «Όχι, κτηνώδεις δεν είναι η σωστή λέξη γιατί προσβάλλει τα ζώα — ας πούμε:

τόσο ανθρώπινα πρόστυχους και διεφθαρμένους... Είναι η φαντασία τους, η λογική, οι αρχές τους, η εκπαίδευση, η παράδοση. Αφήστε τα ένστικτα ήσυχα, και πολύ λίγο κακό θα κάνουν». Έτσι οι άνθρωποι στην πλειοψηφία τους αντιμετωπίζονται ως διεστραμμένοι, «μακριά από την υγιή ανθρώπινη φύση», είτε αφήνουν ελεύθερη τη «σάρκα», είτε την αρνούνται χάριν της ψυχής. Ο Lawrence προσθέτει σ' αυτό τα εξής: «Η θρησκεία μου είναι πίστη στο αίμα και στη σάρκα, που είναι πιο σοφά από το πνεύμα».[2] Το ενδιαφέρον είναι ότι ο Lawrence έχει γράψει επίσης λόγια που δεν ήταν καθόλου κοινότοπα, όπως τα ακόλουθα: «Ο Θεός και Πατέρας, ο αδιερεύνητος, ο ανεπίγνωστος, τον φέρουμε μέσα στη σάρκα, τον συναντάμε στη γυναίκα. Αυτή είναι η θύρα απ' όπου ερχόμαστε και φεύγουμε. Μέσα σε αυτήν επιστρέφουμε στον Πατέρα, όπως όλοι εκείνοι που, τυφλοί και ασυνείδητοι, ήταν παρόντες στη μεταμόρφωση». Επιπλέον, είχε ορισμένες ορθές ενοράσεις σχετικά με την ένωση που ολοκληρώνεται μέσω του αίματος. Ωστόσο, παρά τις απόψεις του αυτές, πέφτει σε μιαν αναπόφευκτη αμφιλογία και κατασκευάζει ένα ιδεώδες της απολύτρωσης μέσ' από μια παραμόρφωση. Ο Péledan έχει δίκιο όταν γράφει: «Στον έρωτα ο ρεαλισμός δεν αξίζει περισσότερο απ' ό,τι στην τέχνη. Η μίμηση της φύσης στο ερωτικό πεδίο γίνεται μίμηση του κτήνους».[3] Κάθε «νατουραλισμός» εννοημένος κατ' αυτόν τον τρόπο δεν μπορεί, στην πραγματικότητα, να υποδηλώνει άλλο από εκφυλισμό, γιατί εκείνο που αποκαλείται «φυσικό» για τον άνθρωπο
ως άνθρωπο δεν έχει καμία σχέση μ' εκείνο που σημαίνει ο όρος στην περίπτωση των ζώων: αντίθετα, ο συγχρονισμός είναι φυσικός όταν είναι συγχρονισμός με τον τύπο *που προσιδιάζει στον καθένα*, με τη θέση που ανήκει αποκλειστικά στον άνθρωπο μέσα στη συνολική ιεραρχία των όντων. Έτσι, το να ορίσουμε τον έρωτα και το φύλο στον άνθρωπο προϋποθέτει ένα σύνολο από σύνθετους παράγοντες, το οποίο μπορεί σε ορισμένες περιπτώσεις να περιλαμβάνει και πράγματα που ίσως μοιάζουν με διαστροφή αν κριθούν μ' ένα αυστηρά ζωικό κριτήριο. Το να είναι κανείς φυσικός με την έννοια της Κάμπιον σημαίνει μονάχα παραμόρφωση του ανθρώπου. Στον άνθρωπο, η σεξουαλικότητα έχει τη δική της ειδική φυσιογνωμία. Είναι ήδη σε μεγάλο βαθμό ελεύθερη —και τόσο πιο ελεύθερη όσο πιο διαφοροποιημένο είναι το άτομο— από τα δεσμά και τους εποχιακούς κύκλους του σεξουαλικού οίστρου που διατηρούνται στη σεξουαλικότητα των ζώων (και πιο πολύ στα θηλυκά απ' ό,τι στα αρσενικά). Ο άνθρωπος μπορεί να επιθυμεί και να κάνει έρωτα οποιαδήποτε στιγμή, και αυτό είναι ένα *φυσικό* χαρακτηριστικό της ερωτικής συμπεριφοράς του. Δεν είναι με κανένα τρόπο ένα τεχνητό «εκφυλιστικό» δεδομένο, προϊόν κάποιου «χωρισμού του από τη φύση».

Ας προχωρήσουμε ένα βήμα και ας πούμε ότι η έννοια του σεξουαλικού έρωτα ως μίας από τις *φυσικές* ανάγκες του ανθρώπου είναι επίσης προϊόν μιας παρανόησης. Κατά βάσιν, η φυσική σεξουαλική επιθυμία ποτέ δεν υπάρχει στον άνθρωπο· η επιθυμία του ανθρώπου είναι πάντοτε και ουσιωδώς ψυχική, και η σωματική όψη της επιθυμίας του είναι απλώς μια μετάφραση και μια

μεταφορά της ψυχικής του επιθυμίας. Μόνο στα πιο πρωτόγονα άτομα κλείνει το κύκλωμα τόσο γρήγορα, ώστε στη συνείδησή τους να υπάρχει μόνο ο τελικός σκοπός της διαδικασίας σαν μια οξεία, επιτακτική σαρκική ηδονή απόλυτα συνδεδεμένη με τις φυσιολογικές συνθήκες και, εν μέρει, με τις γενικές εκείνες συνθήκες που παίζουν πρωτεύοντα ρόλο στη σεξουαλικότητα των ζώων.

Σε αυτό το σημείο θα πρέπει ν' ασκήσουμε κριτική στον μύθο τον οποίο δημιούργησε η σύγχρονη σεξολογία, όταν μιλάει για ένα «ένστικτο αναπαραγωγής» και το ορίζει ως το πρωταρχικό δεδομένο κάθε σεξουαλικότητας. Τα ένστικτα της αναπαραγωγής και της αυτοσυντήρησης αναγορεύονται σε θεμελιακές δυνάμεις, συνδεδεμένες με το είδος, οι οποίες ενεργούν μέσα στον άνθρωπο στον ίδιο βαθμό με τα ζώα. Τα όρια αυτής της θολής και αξιοθρήνητης βιολογίας διαγράφονται από εκείνους τους θετικιστές βιολόγους και ψυχολόγους οι οποίοι, όπως ο Morselli[4], φτάνουν μέχρι του σημείου να υποτάξουν το ένα ένστικτο στο άλλο και πιστεύουν ότι το άτομο τρέφεται και αγωνίζεται για την επιβίωση μόνο και μόνο για να μπορέσει ν' αναπαραγάγει τον εαυτό του, αφού ο υπέρτατος σκοπός είναι «η διαιώνιση της παγκόσμιας ζωής».

Η σχετικότητα του «ενστίκτου της αυτοσυντήρησης» γίνεται φανερή άν καταδείξει κανείς πόσες παρορμήσεις υπάρχουν μέσα στον άνθρωπο οι οποίες αντιμάχονται ή και μπορούν να εξουδετερώσουν αυτό το ένστικτο, ως το σημείο της πλήρους κατάργησής του ή σε συμπεριφορές που είναι τελείως ανεξάρτητες από αυτό και οι οποίες με κανένα τρόπο δεν σχετίζονται «με τους τελικούς σκοπούς του είδους». Και σε ορισμένες περιπτώσεις αυτό τον ρόλο μπορεί να παίξει το ίδιο το «ένστικτο της αναπαραγωγής», όταν μας κάνει να αψηφούμε την υγεία όσο και την αυτοσυντήρησή μας.

Αυτό το «ένστικτο της αναπαραγωγής» αντιπροσωπεύει μιαν απολύτως αφηρημένη εξήγηση της σεξουαλικής ορμής, καθώς δεν έχει καμιά ψυχολογική βάση και δεν βρίσκει έρεισμα στη συνειδητή ατομική εμπειρία. Το ένστικτο στον άνθρωπο είναι μια κατάσταση της συνείδησης. Αλλά ως συνειδησιακό περιεχόμενο, το ένστικτο της αναπαραγωγής δεν υπάρχει στον άνθρωπο· η στιγμή της «γέννησης» δεν παίζει κανένα ρόλο στη σεξουαλική επιθυμία ως βίωμα ούτε στην ανάπτυξη της επιθυμίας. Η επίγνωση ότι ο σεξουαλικός πόθος και ο ερωτισμός, όταν οδηγούν στην ένωση του άνδρα και της γυναίκας, μπορούν να οδηγήσουν στη δημιουργία ενός καινούργιου όντος είναι μια a posteriori, εμπειρική γνώση. Αυτό μας το βεβαιώνει το γεγονός ότι ορισμένοι πρωτόγονοι λαοί αποδίδουν τις γεννήσεις σε αίτια που δεν έχουν καμία σχέση με τη συνουσία. Ως εκ τούτου, είναι απολύτως ορθό εκείνο που έγραφε ο Klages: «Είναι λάθος, και λάθος συνειδητό, να ονομάζουμε το σεξουαλικό ένστικτο "ένστικτο αναπαραγωγής". Η αναπαραγωγή είναι μια πιθανή συνέπεια της σεξουαλικής δραστηριότητας αλλά με κανέναν τρόπο δεν περιέχεται στην πραγματική εμπειρία της σεξουαλικής διέγερσης. Το ζώο δεν τη γνωρίζει: μόνο ο άνθρωπος τη γνωρίζει»[5] και την έχει στο νου του, όχι όταν ζει το ένστικτο, αλλά όταν υποτάσσει το ένστικτο σε κάποιο σκοπό. Ωστόσο, θα ήταν άσκοπο

να θυμίσουμε σε τι πλήθος περιπτώσεων η εγκυμοσύνη της ερωμένης όχι μόνο δεν ήταν επιθυμητή αλλά και προσπαθούσαν με κάθε τρόπο να την εμποδίσουν. Θα ήταν γελοίο αν προσπαθούσαμε να συνδέσουμε τα πιο υψηλά πρότυπα ανθρώπινου έρωτα στην ιστορία και την τέχνη, όπως ο Τριστάνος και η Ιζόλδη, ο Ρωμαίος και η Ιουλιέττα, ο Πάολο και η Φραντζέσκα, μ' ένα χάπι-εντ κι ένα μωρό, ή μάλλον με μια ολόκληρη γενιά σαν στεφάνι δόξας! Ένας χαρακτήρας του d'Aurevilly λέει για ένα ζευγάρι εραστών που ποτέ δεν απόκτησαν παιδιά: «Αγαπούν υπερβολικά ο ένας τον άλλον. Η φλόγα τους καίει, αναλώνει και δεν παράγει». Όταν την ερώτησαν αν λυπάται που δεν έκανε παιδιά, η γυναίκα απάντησε: «Δεν έχω ανάγκη από παιδιά! Τα παιδιά τα έχουν ανάγκη μόνο οι δυστυχισμένες γυναίκες».

Η αλήθεια είναι αυτό που κάποιος εξέφρασε με χιουμοριστικά λόγια: «Όταν ο Αδάμ ξύπνησε δίπλα στην Εύα δεν αναφώνησε, όπως κάποιος σύγχρονος θέλησε να τον παρουσιάσει: "Ιδού η μητέρα των παιδιών μου, η ιέρεια της καρδιάς μου"». Και ακόμα και όταν η επιθυμία να κάνουν παιδιά παίζει θεμελιώδη ρόλο στη δημιουργία δεσμού ανάμεσα σε έναν άνδρα και μια γυναίκα, πρόκειται για εσκεμμένο υπολογισμό βασισμένο στις πραγματικότητες της κοινωνικής ζωής, και αυτή η επιθυμία δεν έχει να κάνει με το ένστικτο, εκτός ίσως με την ειδική μεταφυσική έννοια την οποία θα συζητήσουμε πιο κάτω στην πραγματεία μας. Ακόμα και στην περίπτωση όπου ένας άνδρας και μια γυναίκα ζευγαρώνουν με σκοπό να φέρουν ένα παιδί στον κόσμο, οπωσδήποτε δεν έχουν αυτή την ιδέα στο νου τη στιγμή της ένωσής τους, ούτε είναι αυτή που τους ανυψώνει και τους μεταφέρει την ώρα της συνουσίας.[6] Μπορεί να υποστηρίξει κανείς ότι στο μέλλον τα πράγματα θ' αλλάξουν και ότι, χάριν συμμόρφωσης με τα κοινά ή ειδικά τα καθολικά ήθη και υπό την επιρροή κάποιων προόδων της τεχνητής γονιμοποίησης, θα γίνουν προσπάθειες στην κατεύθυνση του περιορισμού ή ακόμα και της εξάλειψης του ανορθολογικού, ανησυχητικού παράγοντα της ωμής ερωτικής πράξης· αλλά ακόμα και σ' αυτή την περίπτωση δεν θα ήταν σωστό να μιλάμε για *ένστικτο*. Το πραγματικά θεμελιώδες γεγονός είναι η έλξη που γεννιέται ανάμεσα σε δύο όντα διαφορετικού φύλου, μαζί με όλο το μυστήριο και τη μεταφυσική τα οποία συνεπάγεται αυτή η έλξη· είναι η επιθυμία του ενός για τον άλλον, η ακατανίκητη παρόρμηση για ένωση και κατοχή, μέσ' από την οποία ενεργεί σκοτεινά —όπως έχω υπαινιχθεί και όπως θα δούμε στη συνέχεια— μια ακόμα πιο βαθιά παρόρμηση. Σε τίποτε απ' όλ' αυτά η «αναπαραγωγή», ως συνειδησιακό γεγονός, δεν παίζει τον παραμικρό ρόλο.

Ορισμένες παρατηρήσεις του Σολόβιεφ θα είχαν επίσης θέση σ' αυτά τα πλαίσια. Ο Σολόβιεφ κατέδειξε το σφάλμα της σκέψης ότι ο λόγος ύπαρξης του σεξουαλικού έρωτα είναι ο πολλαπλασιασμός του είδους. Πολλοί οργανισμοί, τόσο από το φυτικό όσο και από το ζωικό βασίλειο, αναπαράγονται χωρίς φύλα· η σεξουαλική διάκριση εμφανίζεται στην αναπαραγωγή όχι των οργανισμών γενικά αλλά των ανώτερων οργανισμών. Συνεπώς «το νόημα της σεξουαλικής

διαφοροποίησης (και του σεξουαλικού έρωτα) πρέπει να αναζητηθεί όχι στην ιδέα της επιβίωσης του είδους και του πολλαπλασιασμού του, αλλά μάλλον στην ιδέα του ανώτερου οργανισμού». Επιπλέον «όσο ψηλότερα ανερχόμαστε στην κλίμακα των οργανισμών, τόσο περισσότερο η δύναμη του πολλαπλασιασμού φθίνει, ενώ αυξάνει η δύναμη της αμοιβαίας έλξης... Ενώ ο σεξουαλικός έρωτας αποκτάει την υψηλότερη σημασία του και δύναμη στον άνθρωπο, αυτός αναπαράγεται σε καταφανώς χαμηλότερο επίπεδο από τα ζωικά είδη». Φαίνεται λοιπόν ότι «ο σεξουαλικός έρωτας και ο πολλαπλασιασμός των ειδών είναι αντιστρόφως ανάλογα μεγέθη: όσο ισχυρότερο είναι το ένα, τόσο αδυνατίζει το άλλο». Προσπαθώντας να σκεφτούμε τα δύο άκρα στη ζωή των ζώων, αν τοποθετήσουμε στο κατώτατο όριο τον πολλαπλασιασμό χωρίς φύλα, τότε στο ανώτατο όριο, στην κορυφή, θα βρούμε τον σεξουαλικό έρωτα ο οποίος μπορεί να υπάρχει με σχεδόν πλήρη αποκλεισμό της αναπαραγωγής, αλλά με όλες τις μορφές του μεγάλου πάθους[7]. Μόνο πολύ πρόσφατα έγινε δεκτό ότι «σχεδόν πάντα το σεξουαλικό πάθος συνεπάγεται μια παρέκκλιση από το ένστικτο... με άλλα λόγια, η αναπαραγωγή του είδους σχεδόν πάντοτε αποφεύγεται όταν είναι παρόν το σεξουαλικό πάθος»[8]. Και αυτό στην ουσία δείχνει ότι έχουμε να κάνουμε με δύο διαφορετικά πράγματα, το πρώτο από τα οποία δεν μπορεί να παρουσιαστεί ως απλό μέσο ή εργαλείο του άλλου.[9] Στις υψηλότερες μορφές του, ο *έρως* εκδηλώνει έναν αυτόνομο και μη αναγώγιμο χαρακτήρα, ο οποίος δεν μειώνεται απ' οτιδήποτε μπορεί να είναι υλικά απαραίτητο για την ανάδυσή του στη σωματική σφαίρα.

Ο μύθος της ευφυίας του είδους.

Παραδόξως, μία από τις ελάχιστες προσπάθειες που έγιναν στη σύγχρονη εποχή να σκιαγραφηθεί η μεταφυσική του σεξουαλικού έρωτα βασίστηκε στο σφάλμα που μόλις εκθέσαμε. Προκειμένου να διατηρήσει την ιδέα ότι ο ουσιώδης σκοπός του έρωτα είναι η αναπαραγωγή, «ο σχηματισμός της επόμενης γενιάς», ο Schopenhauer ήταν αναγκασμένος να εισαγάγει μια μυθική «ευφυία του είδους», η οποία προφανώς κινητοποιεί την έλξη ανάμεσα στα φύλα και είναι ο καθοριστικός παράγοντας της ερωτικής επιλογής· και αυτό εν αγνοία των προσώπων που συμμετέχουν, τα οποία στην πραγματικότητα ξεγελάει και χρησιμοποιεί απλά ως εργαλείο για τους σκοπούς της. «Η γέννηση ενός συγκεκριμένου μωρού», λέει ο Schopenhauer,[10] «ιδού ο αληθινός σκοπός κάθε ερωτικού ρομάντζου, ακόμα και όταν οι πρωταγωνιστές του τον αγνοούν· ο τρόπος με τον οποίον επιτυγχάνεται αυτός ο σκοπός είναι δευτερεύων». Ακριβέστερα, ο σκοπός θα ήταν η δημιουργία ενός καινούργιου όντος όσο πλησιέστερου γίνεται στον καθαρό, τέλειο τύπο του είδους, ικανού να επιβιώσει. Έτσι το «είδος» θα υποκινούσε κάθε άνδρα να διαλέξει τη γυναίκα που ταιριάζει καλύτερα για έναν τέτοιο βιολογικό σκοπό και θα την έκανε να φαίνεται ιδεώδης, ντύνοντάς την σε μια τέτοια αύρα ομορφιάς και σαγήνης ώστε η κατοχή της και η ηδονή που θα μπορούσε να του δώσει να φαίνεται σαν η ουσία κάθε ευτυχίας και το αληθινό νόημα της ζωής. «Το καλύτερο για το είδος βρίσκεται εκεί που το άτομο πιστεύει ότι θα βρει τη μεγαλύτερη ηδονή». Κι έτσι η γυναικεία ομορφιά και ηδονή εμφανίζονται ως ψευδαισθήσεις, απλά δολώματα μέσω των οποίων η «ευφυία του είδους» εξαπατά και σαγηνεύει το άτομο. «Γι' αυτό», προσθέτει ο Schopenhauer,[11] «κάθε εραστής νιώθει απογοητευμένος μετά την επιτυχία του σκοπού του, τη σεξουαλική ικανοποίηση, αφού η ψευδαίσθηση με την οποία το είδος τον εξεγέλασε και τον κινητοποίησε έχει τώρα εξαφανιστεί».

Θα δούμε πιο κάτω, σε διαφορετικά πλαίσια, τι μας είναι χρήσιμο από την έννοια του είδους. Εδώ πρόκειται στην ουσία για σκέψεις μέσα στα όρια του δαρβινισμού και είναι προφανής η αφηρημένη και μονόπλευρη φύση τους. Πρώτον, ο μηχανισμός της βιολογικής σκοπιμότητας θα έπρεπε ν' ανήκει στο ασυνείδητο (στο οποίο τον απέδωσε πιο αποφασιστικά ο E. von Hartmann όταν ξαναπήρε τις θεωρίες του Schopenhauer για να τις αναπτύξει με μεγαλύτερη συνέπεια). Θα έπρεπε να είναι ένα εντελώς ασυνείδητο ένστικτο εκείνο που ωθεί ένα άτομο προς τον συγκεκριμένο άνδρα ή γυναίκα που εκδηλώνει τις ποιότητες τις πιο ταιριαστές για την αναπαραγωγή, αφού τίποτα παρόμοιο δεν είναι παρόν στη συνείδηση εκείνου που αγαπά και επιθυμεί. Η θεμελιώδης έλξη των φύλων κι εκείνη η ρέουσα μέθη που εδραιώνεται αμέσως ανάμεσα στον άνδρα και στη γυναίκα αγνοεί απολύτως ένα τέτοιο ένστικτο και την κρυφή του σοφία. Όπως θα δούμε σύντομα, έστω και θεωρούμενο από τα έξω και απογυμνωμένο από κάθε υποκειμενική μαρτυρία, το πρόβλημα της σεξουαλικής επιλογής είναι πολύ πιο σύνθετο απ' ό,τι αφήνει να εννοηθεί η θεωρία της φυσικής επιλογής. Αν στρέψουμε την προσοχή μας στην πιο πεζή δραστηριότητα, τη διατροφή, και τη συγκρίνουμε με τη σεξουαλική επιλογή, θα δούμε ότι κανένας άνθρωπος εκτός από τον πιο πρωτόγονο δεν θα διάλεγε ή θα προτιμούσε μόνο εκείνες τις τροφές που είναι οι πιο κατάλληλες για την επιβίωση του οργανισμού του. Και αυτό όχι επειδή είναι «διεστραμμένος», αλλά επειδή είναι άνθρωπος.

Αυτά στο πιο επιφανειακό επίπεδο. Επιπλέον, πολλά παραδείγματα μπορεί να φέρει κανείς όπου μια έντονη —και τελικά «μοιραία»— έλξη εδραιώνεται ανάμεσα σε άτομα τα οποία με κανένα τρόπο δεν αντιπροσωπεύουν την καλύτερη δυνατή επιλογή για τους σκοπούς της αναπαραγωγής. Γι' αυτό, ακόμη και αν αναφέρεται στο ασυνείδητο, η παρόρμηση του Schopenhauer είναι στην καλύτερη περίπτωση σχετική, ή στην πραγματικότητα ανύπαρκτη. Επιπλέον, θα περιμέναμε σε αυτή την περίπτωση να συναντήσουμε μια μειωμένη σεξουαλικότητα στα λιγότερο ευγενή δείγματα του ανθρώπινου είδους. Στην πραγματικότητα όμως οι πιο πρωτόγονοι άνθρωποι είναι πιο γόνιμοι. Θα έπρεπε μάλλον να πούμε ότι η «ευφυία του είδους» χρειάζεται κάποια εκπαίδευση, αφού χάρη στη μεσολάβησή της ο μέσος παγκόσμιος πληθυσμός πέφτει τόσο κάτω από το δυνατό ή αληθινό επίπεδο του ανθρώπου. Τα πνευματικά και φυσικά χαρακτηριστικά ενός ατόμου, σύμφωνα με τους νόμους της γενετικής, εξαρτώνται από τον ειδικό συνδυασμό των χρωμοσωμάτων των γεννητόρων του,

τα οποία μεταφέρουν μακρινές κληρονομικότητες που μπορεί να μην εμφανίζονται καθόλου στον φαινότυπο και στις ορατές ιδιότητες των γεννητόρων. Γενικά τότε, σύμφωνα με τον Schopenhauer, ορατές ιδιότητες όπως η ομορφιά, η δύναμη, η υγεία, κλπ. δεν θα έπρεπε να είναι οι καθοριστικοί παράγοντες της σεξουαλικής επιλογής αν μοναδικός της σκοπός ήταν η αναπαραγωγή, αλλά η «ευφυία του είδους» θα έπρεπε να ξυπνάει την επιθυμία ενός ανθρώπου για το συγκεκριμένο είδος γυναίκας με τα πιο ταιριαστά χρωμοσώματα. Μια τέτοια απίθανη σύνδεση όμως δεν θα ήταν και πολύ προσοδοφόρα γιατί θα έπρεπε, κάθε που γίνεται μια γονιμοποίηση, να ξέρει κανείς *ποια* αρσενικά και *ποια* θηλυκά χρωμοσώματα θα επικρατήσουν κατά την ένωσή τους ώστε να διαμορφωθεί το καινούργιο ον. Ούτε η ίδια η βιολογική επιστήμη δεν έχει κατορθώσει μια τέτοια γνώση.

Ακόμη κι αν παραβλέψουμε προς στιγμήν αυτό το θέμα, παραμένει γεγονός ότι σε περιπτώσεις ισχυρού πάθους και αισθησιακής έλξης ανάμεσα στα πιο εξελιγμένα άτομα (στα οποία θα πρέπει ν' αναζητήσουμε το αληθινό επίπεδο του ανθρώπου στην υψηλότερη έννοιά του), σπανίως θα βρούμε ίχνος της «βιολογικής σκοπιμότητας», έστω κι εκ των υστέρων. Συχνά, και όχι από απλή σύμπτωση, τέτοιες ενώσεις είναι άτεκνες. Ο άνθρωπος μπορεί πράγματι να εκπέσει αν αφήσει να τον συνεπάρει ο δαίμονας του *βίου*, και σε αυτό ακριβώς το επίπεδο εκτυλίσσεται η αναπαραγωγή. Υπάρχει μέσα στον άνθρωπο ένα μη βιολογικό στοιχείο που κινεί τη σεξουαλική διαδικασία ακόμα και τη στιγμή που αυτή επενδύει και κινητοποιεί ένα καθαρά σωματικό στοιχείο, που εκρήγνυται στην πράξη της γονιμοποίησης. Το ένστικτο της αναπαραγωγής, και ειδικά στην επιλεκτική λειτουργία του την οποία φαντάστηκε ο Schopenhauer και οι οπαδοί του Δαρβίνου, είναι μύθος. Ανάμεσα στον έρωτα και την αναπαραγωγή δεν υπάρχει άμεσος, ζωτικός δεσμός.

Τέλος, αν και κοινότοπο, μπορούμε να αρνηθούμε την «βιολογική σκοπιμότητα» δείχνοντας ότι αυτός καθαυτός ο σωματικός έρωτας έχει πολλές πλευρές τις οποίες αυτή η θεωρία δεν περιλαμβάνει. Αποτελούν τόσο αναπόσπαστο μέρος της ανθρώπινης ερωτικής εμπειρίας ώστε αν λείπουν, η καθαρά σωματική ένωση μπορεί να χάσει μεγάλο μέρος από το ενδιαφέρον της και, σε ορισμένες περιπτώσεις, να καταστραφεί και να γίνει εντελώς πρωτόγονη. Το φιλί, για παράδειγμα, δεν είναι απαραίτητο για την αναπαραγωγή, και αν το φίλημα στο στόμα δεν είναι οικουμενικό φαινόμενο, ισοδύναμα έθιμα όπως το τρίψιμο της μύτης ή το άγγιγμα του μετώπου έχουν επίσης ερωτικό σκοπό. Όσον αφορά το σμίξιμο της αναπνοής ή την εισπνοή της ανάσας μιας γυναίκας τη στιγμή του φιλιού, τέτοιες πράξεις έχουν πραγματικό τους σκοπό μια «ρέουσα» επαφή που ενισχύει τη βασική κατάσταση η οποία στους εραστές καθορίζεται από την έλξη των φύλων. Το ίδιο ενυπάρχει ουσιαστικά και στην παθιασμένη επιθυμία των εραστών να επεκτείνουν και να αυξήσουν μέσω της συνουσίας την επιφανειακή επαφή των σωμάτων τους ή να διαλυθούν πλήρως ο ένας μέσα στον άλλον («όπως δύο κομμάτια ενός ζωντανού πλάσματος που ζητάνε να επανενωθούν», για να χρησιμοποιήσουμε την εικόνα του Collete). Ένας τέτοιος βιολογικός σκοπός θα αρκείτο σε μια απλή και αυστηρά εντοπισμένη πράξη, ενώ αυτές όπως και άλλες πλευρές του κοινού σωματικού έρωτα κλείνουν ένα ιδιαίτερο συμβολικό περιεχόμενο, στο οποίο θα στραφούμε σιγά σιγά τώρα.

Έρως και η επιδίωξη της ηδονής.

Στη στοιχειακή εκείνη παρόρμηση που ωθεί τον άνδρα προς τη γυναίκα πρέπει να αναγνωρίσουμε μια προτεραιότητα και μια ειδική πραγματικότητα σε σχέση με την απλή βιολογία· αυτό δεν πρέπει, ωστόσο, να μας οδηγήσει σε άλλου τύπου αμφιλογίες.

Ας εξετάσουμε, για παράδειγμα, τη θεωρία που θέτει την επιδίωξη της ηδονής στην ίδια τη βάση του σεξουαλικού ενστίκτου. Στις περισσότερες περιπτώσεις όπου ένας άνδρας ελκύεται από μια γυναίκα και την επιθυμεί, βέβαια, προσπαθεί μάλλον να φανταστεί την «ηδονή» που μπορεί αυτή να του δώσει και να προβλέψει την έκφραση του προσώπου της και γενικά τη συμπεριφορά της πάνω στην κρίση της συνουσίας, παρά να βεβαιωθεί αν αυτή μπορεί να του εξασφαλίσει τη γέννηση ενός παιδιού που θα ταιριάζει καλύτερα στους σκοπούς του είδους. Στη φυσιολογική ερωτική διαδικασία, κάθε εμπειρία ισχυρού πάθους και βαθιάς έλξης ακολουθεί αναμφίβολα το δρόμο που ονομάζεται «ηδονή», αλλά δεν έχει την ηδονή σαν προκαθορισμένο και απαρέγκλιτο σκοπό. Και όταν την έχει, τότε μπορούμε να μιλήσουμε για λαγνεία και ακολασία, που είναι τάσεις οι οποίες υποδηλώνουν διασπάσεις, υποβιβασμούς και «εκλογικεύσεις» του φυσικού έρωτα. Στη φυσιολογική κατάσταση του έρωτα δεν υπάρχει η ιδέα της «ηδονής» ως κυρίαρχου μοτίβου, αλλά η παρόρμηση που αφυπνίζεται από τη σεξουαλική διαφορά προκαλεί μια κατάσταση μέθης η οποία φτάνει στο απόγειό της μέσα στην κρίση της ηδονής που προκαλεί η σωματική ένωση και ο οργασμός. Εκείνος που αγαπάει πραγματικά, στην επιθυμία του ν' αποκτήσει μια γυναίκα δεν ενδιαφέρεται για την ιδέα της ηδονής περισσότερο από ό,τι για εκείνη της τεκνοποίησης. Είναι εσφαλμένες λοιπόν οι διδασκαλίες της πρώτης περιόδου του Freud που έθεταν την «αρχή της ηδονής» —την *Lustprinzip*— όχι μόνο στη βάση του έρωτα, αλλά και ολόκληρης της ψυχικής ζωής του ανθρώπου. Σε αυτό, ο φροϋδισμός ήταν γνήσιο τέκνο του καιρού του: σε περιόδους παρακμής όπως αυτή που διανύουμε, ο ερωτισμός αναπτύσσεται στην αποσχισμένη μορφή της απλής ηδονής. Ως εκ τούτου, η σεξουαλικότητα γίνεται ένα είδος ναρκωτικού, ο εθισμός στο οποίο δεν έχει τίποτα το περισσότερο ιερό από τον εθισμό στα κοινά ναρκωτικά.[12] Ωστόσο ο ίδιος ο φροϋδισμός εγκατέλειψε αργότερα την αρχική του θέση — και ο τίτλος ενός από τα κατοπινά έργα του Freud είναι ακριβώς *Πέρα από την αρχή της ηδονής*.[13]

Αυτές οι σκέψεις δεν θα έπρεπε όμως να μας οδηγήσουν στην ιδέα ότι κάθε *ars amandi* [ερωτική τέχνη] είναι διεστραμμένη και παρακμιακή. Η τέχνη του

έρωτα υπήρχε κάποτε ως αρχή μη αναγόμενη σε ένα άθροισμα τεχνασμάτων και τεχνικών που αφορούσαν την απλή ηδονή. Αυτή η τέχνη ήταν γνωστή στους αρχαίους καιρούς και ασκείται ακόμη από τους λαούς της Ανατολής. Τότε, όπως και τώρα, οι γυναίκες οι ασκημένες σε αυτή την τέχνη ήταν υποκείμενα εκτίμησης και σεβασμού όχι λιγότερο απ' ό,τι οι δεξιοτέχνες κάθε άλλης τέχνης. Στην κλασική εποχή οι εταίρες έχαιραν μεγάλης δημόσιας εκτιμήσεως από άνδρες όπως ο Περικλής, ο Φειδίας και ο Αλκιβιάδης· ο Σόλων έχτισε ένα ναό προς τιμήν της θεάς της «πορνείας», και τέτοιοι ναοί υπήρχαν στη Ρώμη για τη λατρεία της θεάς Venus. Στις ημέρες του Πολυβίου, αγάλματα διασήμων εταιρών ήταν στημένα σε ναούς καθώς και δημόσια κτίρια δίπλα σε εκείνα στρατηγών και πολιτικών. Αρκετές τέτοιες γυναίκες στην Ιαπωνία έχουν επίσης τιμηθεί με μνημεία. Και όπως συνέβαινε με κάθε άλλη τέχνη στον παραδοσιακό κόσμο, με αυτή την τέχνη ήταν συνδεδεμένη μια μυστική γνώση. Πόρνες-ιέρειες της *ars amandi* συνδέονταν με ορισμένες μυητικές λατρείες.

Οι υψηλότερες δυνατότητες της ερωτικής εμπειρίας είναι δύσκολο να εκδηλωθούν όταν η εμπειρία αφήνεται να εκτυλιχθεί στις πιο ακατέργαστες και τυφλές της μορφές. Θα δούμε σε ποιο βαθμό κατά την ανάπτυξή της σε υψηλές μορφές αίσθησης, τις οποίες επιδέχεται αυτή η εμπειρία, κατορθώνει να διατηρήσει, και μάλιστα κυρίαρχη, την πιο βαθιά διάσταση του έρωτα ή, αντίθετα,

εκφυλίζεται σε μιαν ακόλαστη, εξωτερική αναζήτηση της «ηδονής». Μπορούμε να ορίσουμε δύο δυνατές και διακριτές μεταξύ τους όψεις της *ars amandi*. Συχνά αυταπατώμαστε όσον αφορά τη δεύτερη: δεν υπάρχει τεχνική του έρωτα η οποία να μπορεί, στη σφαίρα της «ηδονής», να οδηγήσει σε μια έντονη και ποιοτικά διαφοροποιημένη ποιότητα δίχως προϋποθέσεις εσωτερικής, ψυχικής τάξεως. Όταν αυτές είναι παρούσες, το άγγιγμα ενός χεριού μπορεί να προκαλέσει μερικές φορές μεγαλύτερη μέθη από ό,τι οποιαδήποτε επιδέξια ενεργοποίηση των ερωγόνων ζωνών.

Θα δούμε πιο κάτω για ποιο λόγο θέσαμε την λέξη «ηδονή» εντός εισαγωγικών όποτε θέλαμε να δηλώσουμε εκείνο που συμβαίνει στο αποκορύφωμα του σωματικού έρωτα. Εν τω μεταξύ, θα ήταν χρήσιμο να διαλύσουμε ορισμένες σεξολογικές πλάνες που έχουν διαμορφθεί γύρω απ' αυτό το ζήτημα, αφού σκοπός μας είναι πάντα να ελευθερώσουμε το πεδίο από κάθε υλιστική ερμηνεία του έρωτα.

Για την «ηδονή».

Ο Piobb έγραφε: «ο [σεξουαλικός] σπασμός είναι ένα από τα φαινόμενα που διαφεύγουν της φυσιολογίας με την αυστηρή έννοια του όρου. Η τελευταία πρέπει να είναι ικανοποιημένη με το να καταγράψει το γεγονός και να δείξει τον νευρολογικό του μηχανισμό».[14] Αυτό είναι απολύτως αληθινό, και κάθε προσπάθεια να δώσουμε μια «επιστημονική» ή κοινή εξήγηση αυτής της ηδονής είναι καταδικασμένη σε αποτυχία. Σε αυτό το πεδίο, όπως και σε πολλά άλλα, οι παρεξηγήσεις έχουν πολλαπλασιαστεί χάρη στην αδυναμία να διακρίνουμε ανάμεσα στο ίδιο το *περιεχόμενο* της εμπειρίας και τις *συνθήκες* οι οποίες απαιτούνται για να συμβεί· και αυτό συμβαίνει τόσο περισσότερο όσο οι συνθήκες μελετώνται στο επίπεδο της φυσιολογίας αντί σε αυτό της ψυχολογίας.

Το ρεκόρ της χυδαιότητας κατέχει αναμφίβολα ο δέκατος ένατος αιώνας, ο οποίος έδωσε βάρος στην ακόλουθη θεωρία: «η γενετήσια ανάγκη μπορεί να θεωρηθεί σαν μια ανάγκη εκφόρτισης· η επιλογή κυβερνάται από ερεθίσματα τα οποία καθιστούν πιο ηδονική την εκφόρτιση»[15]. Από αυτή την άποψη, η ηδονή φαίνεται ως το άμεσο προϊόν μιας εκφόρτισης, μέσω μιας διαδικασίας εκκένωσης των σεξουαλικών προϊόντων. Θα μπορούσαμε ν' αναρωτηθούμε γιατί ανάλογες διαδικασίες, αρχίζοντας από την εκκένωση της ουροδόχου κύστης κατά την ούρηση, δεν μας προκαλούν αντίστοιχη ηδονή. Πέραν τούτου, είναι προφανές ότι αυτή η θεωρία έχει έννοια μόνο στην περίπτωση του άνδρα, αφού η σεξουαλική κορύφωση στη γυναίκα δεν συνοδεύεται από καμιά εκσπερμάτιση. Σε αυτήν η εμφάνιση των κολπικών εκκρίσεων προχωρεί παράλληλα με τη γενική της κατάσταση ερωτικής διέγερσης και μπορεί ακόμη και ν' απουσιάζει. Όταν αυτό συμβαίνει, μπορεί να συνδέεται με τη μείωση της διόγκωσης, με την ελάττωση της πίεσης του αίματος στα σεξουαλικά όργανα, πράγμα που σε ορισμένες περιπτώσεις συμπίπτει με τη στιγμή που ποτίζεται από το σπέρμα αλλά σε άλλες είναι ανεξάρτητο και, εν πάση περιπτώσει, είναι απλώς η τελική
συνέπεια ενός ψυχικού και νευρολογικού συμβάντος.

Οι σεξολόγοι έχουν, κακώς, δώσει ελάχιστη προσοχή σε ένα γεγονός που αφορά τόσο τον άνδρα όσο και τη γυναίκα: την ηδονή που μπορεί να δοκιμάσει κανείς μέσα στο όνειρο παρά την απουσία εκσπερμάτισης. Μερικοί λένε ότι αυτή η ηδονή μπορεί να έχει πιο εκστατικό και διάχυτο χαρακτήρα απ' ό,τι η πραγματική σεξουαλική πράξη, και θα δούμε τους λόγους γι' αυτό.[16] Συμβαίνει συχνά σε άνδρες και σε γυναίκες η ηδονή να διακόπτεται σε ένα δεδομένο σημείο έντασης και το πρόσωπο να ξυπνάει εκείνη τη στιγμή. Αν ερμηνευθεί σωστά, η φυσιολογική σχέση της ηδονής με το σωματικό γεγονός φέρνει αυτομάτως αυτόν που ονειρεύεται πίσω στο σωματικά εξαρτημένο επίπεδο της εμπειρίας διακόπτοντας τη διαδικασία. Κατά βάσιν όμως, η ηδονή μέσα στο όνειρο μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως ένα από τα κύρια επιχειρήματα που αποδεικνύουν τη δυνατότητα μιας ερωτικής διαδικασίας ανεξάρτητης από τις συνήθεις, σωματικά εξαρτημένες προϋποθέσεις. Οι άνδρες μπορούν να βιώσουν ηδονή μέσα στον ύπνο ακόμα και όταν η γενετήσια ικανότητα έχει εξαντληθεί από την ηλικία ή όταν η ικανότητα για εκσπερμάτιση έχει καταστραφεί λόγω τραυματικών καταστάσεων στους νευρικούς αγωγούς.

Το ότι η παρόρμηση προς συνουσία δεν μπορεί να γίνει κατανοητή με τους όρους μιας υλιστικής εξήγησης και το ότι, κατά μια έννοια, είναι ενδογενής, μπορούμε να το διαπιστώσουμε ακόμη και στα ζώα. Αρκετά πειράματα, που πρώτος έκανε ο Tarchanoff, έδειξαν ότι σε ορισμένες περιπτώσεις τα σπερματικά αγγεία ενός ζώου ήταν άδεια πριν από τη συνουσία και γέμισαν σταδιακά

κατά τη διάρκειά της, αναστρέφοντας έτσι τη σχέση μεταξύ αιτίου και αποτελέσματος. Όχι μόνο δεν καθορίζεται ο οργασμός από την υπεραιμία και την εξοίδηση των οργάνων, αλλά είναι αυτός που στην πραγματικότητα καθορίζει εκείνες.[17] Αν ανάλογες έρευνες μπορούσαν να γίνουν στον άνθρωπο, το ίδιο πράγμα θα βεβαιωνόταν. Οι ευνούχοι των οποίων οι σπερματικοί πόροι έχουν αφαιρεθεί πάσχουν συνήθως από σεξουαλική αναισθησία· υπάρχουν ωστόσο περιπτώσεις που η σεξουαλική τους επιθυμία διατηρείται, ή ακόμα και οξύνεται. Σε ορισμένες περιπτώσεις η επιθυμία είναι τόσο έντονη που όχι μόνο δεν χρειάζεται εκτόνωση, αλλά οδηγεί τα γεννητικά όργανα στα όρια των δυνατοτήτων τους, παραβιάζοντας τη φύση μέχρι του σημείου ο άνθρωπος να βγάλει αίμα αντί για σπέρμα. Επίσης, μια πολύ μεγάλη ένταση της επιθυμίας ενδέχεται να αναστείλει αντί να προκαλέσει την εκσπερμάτιση (θα επιστρέψουμε σε αυτό το σημείο).[18] Τελικά, μέσα στο ερωτικό πάθος, όταν όλες οι φυσικές δυνάμεις έχουν εξαντληθεί στη συνουσία, εξακολουθεί να παραμένει η αίσθηση ότι δεν ήταν αρκετό, ότι θέλει κανείς περισσότερο, όμως οι φυσιολογικές συνθήκες και οι δυνατότητες γενικά της σάρκας δεν του το επιτρέπουν: και αυτό γίνεται μαρτύριο.

Έτσι ο ίδιος ο Havelock Ellis, μετά από διάφορες προσπάθειες να εξηγήσει τη σεξουαλική ηδονή, κατέληξε και πάλι ότι η παρόρμηση που οδηγεί στην ηδονή «είναι κατά μια ορισμένη έννοια ανεξάρτητη από τους σπερματικούς πόρους» και την κατάστασή τους.[19] Στο φυσιο-ανατομικό επίπεδο, η ύπαρξη σεξουαλικών κέντρων στον εγκέφαλο (τα οποία ήδη υπέθεσε ο Gall) όπως και στη σπονδυλική στήλη και στο συμπαθητικό νευρικό σύστημα είναι σήμερα γενικώς αποδεκτή· αυτό είναι σύστοιχο με τον ουσιώδη ρόλο που παίζει η φαντασία όχι μόνο στον έρωτα γενικώς αλλά και σε αυτή καθαυτή τη σεξουαλικότητα· γιατί η φαντασία συνοδεύει, και μερικές φορές θέτει ακόμα και σε κίνηση, ολόκληρη τη διαδικασία του ζευγαρώματος, ενώ άλλες φορές μπορεί να τη διακόψει ανεπανόρθωτα.

Άλλες σύγχρονες έρευνες έχουν προσπαθήσει να εξηγήσουν τη σεξουαλική διέγερση ως αποτέλεσμα της ορμονικής μέθης· στην πραγματικότητα, ορισμένοι την έχουν παρουσιάσει ως την ίδια την αιτία του έρωτα. Για να μην περιπέσουμε σ' έναν φαύλο κύκλο, πρέπει να αποσαφηνίσουμε πλήρως τις αιτίες της ορμονικής μέθης δεδομένου ότι θα μπορούσε να είναι ένας σωματικά εξαρτημένος παράγοντας· αλλά και όταν δεν είναι, δεν πρέπει να συγχέουμε κάτι το οποίο *ευνοεί* μια εμπειρία (όπως ο «ορμονικός εμποτισμός» ή η «ορμονική οδός») με κάτι το οποίο *καθορίζει* μια εμπειρία και συνιστά το αληθινό της περιεχόμενο. Σε σχέση με τη δημιουργία ευνοϊκών συνθηκών, τον ρόλο που αποδίδεται στις ορμόνες μπορούν να τον παίξουν ορισμένες ουσίες, όπως το αλκοόλ. Είναι γνωστό όμως ότι ο καθένας αντιδρά σε αυτές σύμφωνα με μια «προσωπική εξίσωση», και κάθε αιτιακή εξήγηση εδώ είναι τόσο απλοϊκή όσο εκείνος που ισχυρίζεται πως η μετακίνηση των τοιχωμάτων ενός φράγματος είναι η αιτία που κάνει το νερό να ξεσπάει καταρρακτωδώς μέσ' από το άνοιγμα.

Πρέπει να αναγνωρίσουμε στην ψυχαναλυτική θεωρία της λίμπιντο ότι έχει εκτιμήσει ορθά τον αυτόνομα *ψυχικό* χαρακτήρα της ερωτικής ενόρμησης. Αλλά η ψυχανάλυση πιστεύει επίσης πως η λίμπιντο δεν σχετίζεται αναγκαστικά με φυσιολογικές διαδικασίες· το φαινόμενο της μετάθεσης των λιμπιντικών «φορτίων» έχει επιβεβαιωθεί κλινικά σε πολλές και χαρακτηριστικές περιπτώσεις, όταν για παράδειγμα η έκφρασή τους κάνει να εξαφανιστούν ελαφρά συμπτώματα. Και οπωσδήποτε αυτή η σύνδεση δεν υπάρχει σε προγενετήσια στάδια της λίμπιντο και στις αντίστοιχες μορφές ικανοποίησης. Το υλικό που έχει συλλεγεί από τέτοιες έρευνες αποτελεί ένα επιπλέον επιχείρημα εναντίον της φυσιολογικής θεωρίας σχετικά με τη σεξουαλική ενόρμηση. Ως προς τη θετικότητά της όμως απέναντι στην έννοια της «ηδονής», η ψυχαναλυτική θεωρία είναι παρόμοια μ' εκείνη του Féré, στην οποία ήδη ασκήσαμε κριτική. Και οι δύο θεωρίες διαπράττουν το σφάλμα ν' αντιλαμβάνονται την ηδονή ως αρνητικό στον μηχανισμό του φαινόμενο, κάτι σαν ανακούφιση από μια επώδυνη και δυσάρεστη κατάσταση. Η ίδια παρανόηση εφαρμόζεται στη σεξουαλική ηδονή όταν αντιμετωπίζεται ως απλή ανακούφιση από τη φυσιολογική δυσαρέσκεια την οποία επιφέρει η εξοίδηση των οργάνων. Η ψυχανάλυση βλέπει παντού μόνο μηχανικές και αμοιβαία αντικαταστάσιμες διαδικασίες όπου η ηδονή προκύπτει από τον τερματισμό των καταστάσεων έντασης, από την εκφόρτιση ενός συγκεκριμένου λιμπιντικού «φορτίου» (*Besetzungsenergie*). Στην πραγματικότητα, ο γερμανικός όρος ο οποίος υποδηλώνει τη σεξουαλική ικανοποίηση ή την ηδονή —*Befriedigung*— φέρνει μια συμπαραδήλωση αναταραχής αφού σημαίνει επίσης τον κατευνασμό, σχεδόν την κατάπαυση, μιας ενοχλητικής κατάστασης έντασης, αναστάτωσης ή διέγερσης. Αναρωτιέται κανείς κατά πόσο μια τέτοια θεωρία αποτελεί σύμπτωμα των καιρών μας, γιατί το να κατανοούμε τη σεξουαλικότητα και την «ηδονή» με τέτοιους απλοϊκούς όρους προϋποθέτει μια μορφή έρωτα που έχει καταστεί πρωτόγονη και ζωώδης.[20]

Μπορούμε λοιπόν να συμπεράνουμε ότι η σεξουαλική εμπειρία είναι ένα σύνθετο γεγονός του οποίου ένα μόνο μέρος είναι το φυσιολογικό· η σεξουαλική διέγερση, η οποία είναι ουσιωδώς ψυχική, συνιστά το θεμελιώδες στοιχείο το οποίο κάτω από ποικίλες συνθήκες προκαλεί τη σωματική διέγερση και θέτει σε κίνηση όλα τα φυσιολογικά φαινόμενα που συνοδεύουν τη διέγερση αλλά είναι συνήθως απόντα πριν απ' αυτήν. Μόνο η μεταφυσική του φύλου, όχι η ψυχολογία ούτε η φυσιολογία, μπορεί να ρίξει φως σε αυτό το θέμα. Μπορούμε εύκολα να δούμε ότι η φυσική ένωση, θεωρούμενη αυτή καθαυτή, δεν είναι παρά ο μηχανισμός μέσω του οποίου μεταβιβάζεται μια διαδικασία υψηλότερης τάξεως, η οποία υπερβαίνει αυτή την ένωση και την καταδεικνύει ως μέρος ενός ευρύτερου όλου. Όταν αναγνωρίζεται αυτή η υπερβατική πλευρά, η «ηδονή», ως ακατέργαστη σαρκική ικανοποίηση εξαρτώμενη αυστηρά από φυσιολογικούς παράγοντες όπως το «δέλεαρ της αναπαραγωγής» του Schopenhauer, γίνεται αυτομάτως προβληματική.

Η μαγνητική θεωρία του έρωτα.

Θα προσπαθήσουμε αργότερα να διερευνήσουμε το απώτατο νόημα της σεξουαλικότητας και του φύλου. Για την ώρα θα στρέψουμε την προσοχή μας σε μία ενδιάμεση περιοχή προκειμένου να ρίξουμε φως στο στοιχειώδες υπόστρωμα κάθε μορφής έρωτα· και γι' αυτό το σκοπό θα χρησιμοποιήσουμε τον όρο «μεταφυσική» με την άλλη του έννοια: τη γνώση της υπερφυσικής, αόρατης πλευράς της ανθρώπινης ύπαρξης.

Όπως θα δούμε, ο *έρως* δεν μπορεί να εξηγηθεί μέσω της βιολογικής σκοπιμότητας, μέσω της γενετήσιας ενόρμησης ή μέσω της αφηρημένης ιδέας της «ηδονής» ως αυτοσκοπού. Πέρα απ' όλες αυτές τις θεωρίες, ο *έρως* πρέπει να θεωρηθεί ως μία κατάσταση η οποία κυβερνάει την πολικότητα των φύλων όπως ακριβώς η παρουσία του θετικού και του αρνητικού πόλου κυβερνάει το φαινόμενο του μαγνητισμού και κάθε τι που συνδέεται με ένα μαγνητικό πεδίο. Κάθε υλική και εμπειρική αναφορά που μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε για να εξηγήσουμε αυτό το θεμελιώδες «μαγνητικό» φαινόμενο δεν φωτίζει παρά μόνο τις προϋποθέσεις του φαινομένου και πρέπει με τη σειρά της να εξηγηθεί απ' αυτό.[21]

Αυτή η οπτική δεν είναι απλή δική μας φαντασίωση· αντιστοιχεί στη γνώση
36 αρχαίων παραδόσεων. Για παράδειγμα, στις παραδοσιακές διδασκαλίες της Άπω Ανατολής, όταν ένας άνδρας και μία γυναίκα συναντιούνται, ακόμα και χωρίς την παραμικρή φυσική επαφή, μια ειδική ενέργεια, ή άυλο «ρευστό», το λεγόμενο *τσινγκ*, εγείρεται από τα βαθύτερα στρώματα της ύπαρξής τους. Η ενέργεια αυτή αναβλύζει μέσ' από την πολικότητα του *γιν* και του *γιανγκ*, τα οποία μπορούμε προσωρινά να ορίσουμε ως τις καθαρές αρχές της αρσενικής και της θηλυκής σεξουαλικότητας. Αυτή η ενέργεια, το *τσινγκ*, είναι μια εξειδίκευση της θεμελιώδους ζωτικής δύναμης, του *τσι*, και αυξάνει σε αναλογία με το βαθμό του *γιανγκ* και του *γιν* που υπάρχουν μέσα στον άνδρα και τη γυναίκα. Αυτή η μαγνητικά προκαλούμενη δύναμη έχει ως ψυχολογικό της αντίστοιχο την κατάσταση της δόνησης, της γενικής μέθης και της επιθυμίας που χαρακτηρίζουν τον ανθρώπινο έρωτα. Η δημιουργία αυτής της κατάστασης επιφέρει την πρώτη μετατόπιση του καθημερινού επιπέδου της εγρήγορης συνείδησης, την οποία μπορεί να ακολουθήσουν κι άλλα στάδια. Η απλή παρουσία της γυναίκας μπροστά στον άνδρα διεγείρει τη στοιχειώδη ενέργεια *τσινγκ* και την αντίστοιχη κατάσταση συνείδησης. Σε κοινωνίες οι οποίες διατηρούν μια αίσθηση αυτής της στοιχειακής δύναμης του φύλου, έχουν διαμορφωθεί αυστηρές συμβάσεις οι οποίες οφείλονται μάλλον σε αυτή τη βαθιά υπαρξιακή εμπειρία παρά σε κοινό ηθικισμό. Τέτοιος είναι, για παράδειγμα, ο κανόνας ότι «καμία γυναίκα δεν μπορεί να συναντήσει μόνη οποιονδήποτε άνδρα, εκτός ίσως υπό την παρουσία ενός δεύτερου άνδρα, και ειδικά αν ο πρώτος άνδρας είναι παντρεμένος». Ο κανόνας ισχύει για όλες τις γυναίκες, γιατί το φύλο δεν έχει ηλικία, και η παραβίαση του κανόνα, ακόμα και στην πιο αθώα μορφή, πρέπει να τιμωρείται. Αν ένας άνδρας και μια γυναίκα σταθούν μόνοι ο ένας απέναντι στον άλλον, ακόμη και αν καμία επαφή δεν υπάρξει, είναι το ίδιο σαν να υπήρξε. Αυτό συμβαίνει επειδή το πρώτο επίπεδο του *τσινγκ*, ο στοιχειώδης μαγνητισμός, έχει αφυπνιστεί.[22] Το δεύτερο επίπεδο, ήδη πιο έντονο, εμφανίζεται με τη σωματική επαφή (που κυμαίνεται από την επαφή των χεριών και το αμοιβαίο άγγιγμα μέχρι το φιλί). Το τρίτο επίπεδο κατακτάται όταν ο άνδρας διεισδύει μέσα στη γυναίκα και αγκαλιάζεται απ' αυτήν. Αυτό είναι και το όριο της μαγνητικής ανάπτυξης για τους περισσότερους σύγχρονους εραστές. Δεν πρόκειται ωστόσο για το αληθινό όριο, αφού υπάρχουν ακόμη στάδια τα οποία κατακτώνται στις ιερές και τελετουργικές μορφές ερωτικής πράξης ή στη σεξουαλική μαγεία με την ειδική έννοια του όρου. «Λεπτές» αλλαγές, προπάντων στην αναπνοή και στο αίμα, συνοδεύουν και αντιστοιχούν σε αυτά τα διάφορα στάδια. Το ψυχικό σύστοιχο είναι ουσιαστικά σαν μια κατάσταση δόνησης και ανύψωσης, «εξύψωση» δηλαδή με την ακριβή έννοια του όρου.

Μπορούμε λοιπόν να μιλήσουμε για «φυσική μαγεία του έρωτα» ως ένα απολύτως πραγματικό, υπερφυσικό γεγονός το οποίο εμφανίζεται στη ζωή και των πιο πεζών, υλιστών και πρωτόγονων ανθρώπων. Ακόμη και αν οι απόψεις που μόλις εκφράσαμε είναι ασύμβατες με τη σύγχρονη ψυχολογία, τις επιβεβαιώνει η λαϊκή γνώση. Ακόμη και όταν δεν υπάρχει καμία σαφής ιδέα περί του περιεχομένου της λέξης, πιστεύεται γενικά ότι μια έλξη ανάμεσα σ' έναν άνδρα και 37
μια γυναίκα γεννιέται μόνον όταν «ένα είδος υγρού» — μια ορισμένη «χημεία» — δημιουργηθεί ανάμεσά τους. Πρέπει να θεωρούμε περιπτώσεις άγριας και ανυπόμονης επιθυμίας για μια γυναίκα ως παραδείγματα βραχυκυκλώματος και «πτώσης δυναμικού» αυτού του άυλου υγρού. Όταν αυτή η ροή απουσιάζει καμιά ανταλλαγή συναισθημάτων δεν είναι δυνατή, από την πιο χονδροειδή ως την πιο πνευματική. Συνηθίζουν ακόμη να μιλούν για τη «γοητεία» [il fascino] μιας γυναίκας, όρος ο οποίος μας επαναφέρει στον μαγικό ορισμό του έρωτα. *Fascinum* είναι, στην πραγματικότητα, ο τεχνικός όρος που χρησιμοποιούσαν παλαιότερα για ένα είδος γητέματος ή μαγείας.

Η έννοια αυτή αποτελούσε μέρος της θεωρίας του έρωτα που ήταν σε ισχύ στη Δύση έως και στην Αναγέννηση, και ήταν γνωστή και σε άλλους πολιτισμούς επίσης, όπως το Ισλάμ. Για παράδειγμα, τη συναντάμε στον Λουκρήτιο και στον Αβικέννα και αργότερα στον Marsilio Ficino και τον Della Porta. Ο Ficino έλεγε ότι η βάση του ερωτικού πυρετού συνίσταται σε μια *perturbatio* [διαταραχή] κι ένα είδος μολύνσεως του «αίματος» υπό συνθήκες παρόμοιες με αυτές του λεγόμενου κακού ματιού, επειδή ουσιαστικά ενεργοποιείται μέσω του ματιού και του βλέμματος. Αν αυτό το αντιληφθούμε σαν κάτι που συμβαίνει σε ένα λεπτό πεδίο αντί σ' ένα υλικό, είναι αυστηρά ορθό. Η κατάσταση ροής, η δύναμη *τσινγκ* των κινέζικων διδασκαλιών, εγείρεται στην αρχή μ' ένα βλέμμα κι εν συνεχεία εξαπλώνεται μέσω του αίματος. Από αυτή τη στιγμή και μετά, ο εραστής φέρει την αγαπημένη του κατά έναν τρόπο μέσα στο αίμα του, όση κι αν είναι η απόσταση που τους χωρίζει.[23] Πέρα από τις θεωρίες, αυτή η γνώση είναι

παρούσα μέσα στην οικουμενική γλώσσα των εραστών: «Σ' έχω μέσα στο αίμα μου», «Σε νιώθω στο αίμα μου», «Σε κουβαλάω κάτω από το δέρμα μου». Τέτοιες εκφράσεις, που είναι πολύ διαδεδομένες και στερεότυπες, περιγράφουν ένα γεγονός που είναι πολύ πιο ουσιώδες και αληθινό από εκείνα στα οποία επικεντρώνεται η σύγχρονη σεξολογία.[24] Αλλά πρέπει να έχουμε κατά νου ότι όταν οι αρχαίες παραδόσεις μιλούσαν για αίμα, αναφέρονταν πάντοτε σχεδόν σε μια υπερ-σωματική θεωρία. Η παραδοσιακή ιδέα έχει εκφραστεί με αρκετά αντιπροσωπευτικό τρόπο σε αυτούς τους όρους, οι οποίοι μπορεί να φανούν «σιβυλλικοί» στον κοινό αναγνώστη: «Το αίμα είναι ο μεγάλος συμπαθητικός συντελεστής της ζωής· είναι ο κινητήρας της φαντασίας. Είναι το έμψυχο θεμέλιο του μαγνητικού ή αστρικού φωτός που πολώνεται στα ζωντανά όντα· είναι η πρώτη ενσάρκωση της κοσμικής ροής· είναι υλοποιημένο ζωτικό φως».[25]

Στην εποχή μας, μια μαγνητική θεωρία του έρωτα έχει σε αδρές γραμμές σκιαγραφηθεί από τον Mauclair, αγνοώντας τους προγόνους του τους οποίους συζητάμε εδώ. Είδε ότι αυτή η θεωρία τον βοηθούσε να υπερβεί τη διχοτομία μεταξύ σώματος και πνεύματος, σάρκας και ψυχής, αντίθεση η οποία δεν υπάρχει μέσα στην ερωτική εμπειρία. Τα πάντα διαδραματίζονται σ' ένα ενδιάμεσο πεδίο στο οποίο τα δύο στοιχεία συμμείγνυνται και ενεργοποιούν το ένα το άλλο (το αν οι αισθήσεις ενεργοποιούν την ψυχή ή αν η ψυχή ενεργοποιεί τις αισθήσεις είναι κάτι που εξαρτάται από την ειδική συγκρότηση των ατόμων, αλλά και στις δύο περιπτώσεις η τελική κατάσταση κλείνει μέσα της αναμεμειγμένα και τα δύο στοιχεία και την ίδια στιγμή τα υπερβαίνει). Σε αυτή την ενδιάμεση περιοχή νομιμοποιούμαστε να μιλήσουμε για άμεσα παρατηρούμενη «μαγνητική» κατάσταση. Η μαγνητική υπόθεση του Mauclair εξηγεί καλύτερα την ασυνήθιστη κατάσταση της υπεραισθησίας ενός ζευγαριού που το έχει συνεπάρει ο έρωτας και επιβεβαιώνει «την καθημερινή μας εμπειρία ότι η κατάσταση του έρωτα δεν είναι ούτε πνευματική ούτε σαρκική και ξεφεύγει απ' όλες τις κατηγορίες της τρέχουσας ηθικής φιλοσοφίας». Προσθέτει: «Οι μαγνητικές εξηγήσεις είναι οι μόνες αληθινές, και παραμένουν κρυφές σ' εκείνους οι οποίοι είναι πραγματικά ερωτευμένοι. Γιατί ποτέ δεν μπορούν να δικαιολογήσουν ακριβώς τον έρωτά τους και, αν κανείς τους ρωτήσει, θα προβάλλουν ένα σωρό αμήχανους λόγους... που δεν είναι άλλο από κατά προσέγγιση εξηγήσεις, κοντά ίσως στην αληθινή αιτία, η οποία δεν μπορεί όμως να αρθρωθεί. Ένας άνδρας δεν αγαπάει μια γυναίκα επειδή είναι όμορφη, ευχάριστη, ευφυής ή χαριτωμένη, ούτε επειδή φαίνεται ικανή να του χαρίσει μια εξαιρετικά ισχυρή αισθησιακή απόλαυση. Όλες αυτές οι εξηγήσεις δίνονται μόνο και μόνο για να ικανοποιήσουν την κοινή λογική... Αγαπάει επειδή αγαπάει, πέρα από κάθε λογική, και είναι αυτό ακριβώς το αίνιγμα που αποκαλύπτει τον μαγνητισμό του έρωτα».[26] Ο Lolli έχει ήδη διακρίνει τρεις μορφές έρωτα —του «πλατωνικού» έρωτα, του αισθησιακού και σωματικού έρωτα, και του μαγνητικού έρωτα— όπου παρατηρεί ότι ο μαγνητικός έρωτας είναι ένα μείγμα των άλλων δύο και είναι τρομακτικά ισχυρός, τόσο που κυριεύει κάθε κομμάτι του ανθρώπου αλλά έχει την έδρα του κυρίως στην αναπνοή.[27] Στην πραγματικότητα, όμως, δεν πρόκειται για ένα ξεχωριστό είδος έρωτα αλλά για την απώτατη βάση κάθε έρωτα.

Αυτές οι ιδέες μπορούν εύκολα να ενσωματωθούν στις παραδοσιακές διδασκαλίες που αναφέραμε ως τώρα. Δίνουν προτεραιότητα σε έναν παράγοντα που είναι πρωταρχικός, με άλλα λόγια θεμελιώδης στο πεδίο του (παρ' όλο που αυτό το πεδίο θα μετατοπιστεί κάπως από την κατάλληλη μεταφυσική θεώρηση του ζητήματος): τη «μαγνητική» δομή του έρωτα. Και όπως ακριβώς δεν υπάρχει έλξη ανάμεσα σ' έναν άνδρα και μια γυναίκα αν μια ειδική «ροή» δεν έχει εγκατασταθεί ανάμεσά τους, με τον ίδιο τρόπο ο σεξουαλικός έρωτας πεθαίνει όταν ο μαγνητισμός φθίνει. Σε αυτή την περίπτωση όλες οι προσπάθειες να κρατηθεί ζωντανή μια ερωτική σχέση είναι καταδικασμένες σε αποτυχία, όπως εάν προσπαθεί κάποιος να διατηρήσει μια μηχανή σε λειτουργία όταν δεν υπάρχει ενέργεια ή (για να χρησιμοποιήσουμε μια εικόνα που ταιριάζει καλύτερα στον μαγνητικό συμβολισμό) σαν να προσπαθούμε να κρατήσουμε ένα μέταλλο κολλημένο στον ηλεκτρομαγνήτη όταν δεν υπάρχει πλέον ρεύμα για να δημιουργήσει μαγνητικό πεδίο. Οι εξωτερικές συνθήκες μπορεί να μην έχουν αλλάξει σε τίποτα: νεότητα, όμορφα κορμιά, συμπάθεια, πνευματική συγγένεια, κοκ.· αλλά όταν το μαγνητικό πεδίο εξαντλείται, έρωτας και επιθυμία εξαφανίζονται αναπόφευκτα μαζί του. Και αν ακόμα δεν τελειώσουν όλα, αν κάθε ενδιαφέρον του ενός για τον άλλον δεν σβήσει εντελώς, ο έρωτας με την πλήρη και ουσιαστική του έννοια θα έχει οπωσδήποτε μετατραπεί σε μια σχέση βασισμένη στη στοργή, στη συνήθεια, στις κοινωνικές συμβάσεις, κοκ. Αυτό αντιπροσωπεύει όχι μια μετουσίωση αλλά μια υποκατάσταση, μια έσχατη καταφυγή και πάντως *κάτι διαφορετικό* από εκείνο το οποίο εξαρτάται από τη θεμελιώδη πολικότητα των φύλων.

Είναι σημαντικό να παρατηρήσουμε ότι παρ' όλο που το μαγνητικό ή μαγικό γεγονός της γοητείας —ή όπως αλλιώς κι αν το ονομάσουμε— εμφανίζεται αυθόρμητα ανάμεσα στους εραστές, συχνά εκείνοι επιζητούν να τροφοδοτήσουν και ν' αναπτύξουν εσκεμμένα αυτή τη μαγεία. Είναι γνωστή η εικόνα του Stendhal γύρω απ' αυτό που ονόμαζε «αποκρυστάλλωση» του έρωτα[28]: όπως μερικές φορές τα γυμνά κλαδιά ενός δένδρου εμφανίζονται στεφανωμένα με κρύσταλλα μέσα στην αλμυρή ατμόσφαιρα του Στρασβούργου, έτσι και η επιθυμία του εραστή, όταν συγκεντρώνεται στην εικόνα της αγαπημένης του, κρυσταλλώνει, κατά κάποιο τρόπο, μιαν αύρα αποτελούμενη από κάθε είδους ψυχικά περιεχόμενα. Αυτό που από μιαν αντικειμενική σκοπιά ονομάζουμε μαγνητική γοητεία, με ψυχολογικούς όρους μπορεί να αποδοθεί ως «αποκρυστάλλωση», «μονοϊδεασμός» ή «ενοφηνωμένη εικόνα» (*Zwangsvorstellung*). Αυτή η τελευταία παίζει πολύ ουσιώδη ρόλο σε κάθε ερωτική σχέση. Ο ένας καταλαμβάνεται περισσότερο ή λιγότερο έμμονα από τη σκέψη του άλλου κατά τρόπο που μοιάζει με περιορισμένη σχιζοφρένεια (η οποία εκφράζεται με φράσεις όπως «τρελά ερωτευμένος», «είμαι τρελός για σένα», κλπ.). Αυτό το φαινόμενο νοητικής συγκέντρωσης, όπως είπε αρκετά εύστοχα ο Pin, «συνιστά ένα σχεδόν

αυτοματικό γεγονός, εντελώς ανεξάρτητο από την προσωπικότητα και τη βούληση. Καθένας ο οποίος ερωτεύεται, με ασθενική θέληση ή ενεργητικός, αργόσχολος ή δραστήριος, ανυποψίαστος ή γνώστης, φτωχός ή πλούσιος, αισθάνεται ότι μια ορισμένη στιγμή η σκέψη του είναι κυριολεκτικά αλυσοδεμένη σ' ένα συγκεκριμένο πρόσωπο χωρίς καμιά δυνατότητα απόδρασης. Η συγκέντρωση λοιπόν είναι ένα φαινόμενο κατά μια ορισμένη έννοια ερμητικό[29], συμπαγές, ομοιόμορφο, μη επιδεχόμενο συζήτηση, εξήγηση ή μετριασμό, εξαιρετικά ανθιστάμενο».[30] Για τους εραστές αυτή η συγκέντρωση είναι ένα είδος βαρομέτρου του έρωτα, και το συμβουλεύονται ασταμάτητα μέσ' από ερωτήσεις του είδους «με σκέφτεσαι;», «με σκεφτόσουν;», «θα με σκέφτεσαι πάντα;». Καλλιεργούν και ενδυναμώνουν συνειδητά αυτή τη συγκέντρωση, αφού αυτή δίνει το μέτρο του έρωτά τους, χρησιμοποιώντας κάθε είδους τεχνάσματα. Η φράση «είσαι πάντα μέσα στη σκέψη μου» είναι αντίστοιχη του «είσαι μέσα στο αίμα μου». Έτσι, ασυνείδητα, οι εραστές ενεργοποιούν μιαν αυθεντική μαγική τεχνική, η οποία εμβολιάζεται πάνω στο πρωταρχικό μαγνητικό φαινόμενο οδηγώντας ένα βήμα πιο πέρα την αποκρυστάλλωση του Stendhal. Στο έργο του *Liber de arte amandi*, ο Andrea Cappellano όριζε τον έρωτα σαν ένα είδος αγωνίας, προκαλούμενης από τον ασταμάτητο διαλογισμό πάνω σε ένα πρόσωπο του αντίθετου φύλου.

Ο Eliphas Lévi, ένας συγγραφέας ο οποίος, αντίθετα από εκείνους που ήδη αναφέραμε, διακηρύσσει —όχι εντελώς αδικαιολόγητα— ότι είναι πιστός των απόκρυφων επιστημών και της Καββάλα, υποστηρίζει ότι η συνάντηση των μαγνητικών πεδίων ενός άνδρα και μιας γυναίκας οδηγεί σε μια ολοκληρωτική μέθη «αστρικού φωτός», σημεία της οποίας είναι ο έρωτας και το πάθος. Εκείνη η ειδική αγαλλίαση που προκαλείται από τον καταρράκτη του «αστρικού φωτός» είναι η βάση της ερωτικής έλξης.[31] Τέτοιες ιδέες, αντλημένες από παραδόσεις όπως αυτές που αναφέραμε παραπάνω, μπορούν να φωτίσουν μία ακόμη πλευρά του φαινομένου που μελετάμε εδώ. Ωστόσο, η ορολογία που χρησιμοποιεί ο Eliphas Lévi θα παραμείνει σκοτεινή για τον κοινό αναγνώστη αν δεν προσθέσουμε κάποιες αποσαφηνίσεις.

Ο καταρράκτης του αστρικού φωτός είναι το αντικειμενικό σύστοιχο αυτού που αποκαλούμε «ανάταση». Το «αστρικό φως» είναι συνώνυμο με το *lux naturae* (όρο τον οποίον χρησιμοποιούσε ειδικά ο Παράκελσος), με την *ακάσα* της ινδουιστικής παράδοσης, το *ορ* του Καββαλισμού και το *τσι* της κινέζικής φιλοσοφίας. Πολλές άλλες εκφράσεις των εσωτερικών διδασκαλιών έχουν το ίδιο νόημα αναφερόμενες στο υπερφυσικό θεμέλιο της ζωής και της ίδιας της φύσης, σε έναν «ζωτικό αιθέρα» ο οποίος κατανοείται ως η «ζωή της ζωής». Στους ορφικούς ύμνους ο αιθέρας είναι η «ψυχή του κόσμου», από την οποία πηγάζει κάθε ζωτική δύναμη. Όσον αφορά τον όρο *lux naturae*, αξίζει να σημειωθεί ότι η σύνδεση μεταξύ φωτός και ζωής εμφανίζεται στις παραδοσιακές διδασκαλίες πολύ διαφορετικών πολιτισμών, και απηχείται ακόμη στα πρώτα λόγια του Κατά Ιωάννην Ευαγγελίου. Το ενδιαφέρον εδώ είναι ότι αυτό το φως μπορεί σ' έναν ορισμένο βαθμό να γίνει αντικείμενο εμπειρίας, αλλά μόνο σε μια κατάσταση συνείδησης διαφορετική από τη συνηθισμένη κατάσταση της εγρήγορσης, σε μια κατάσταση η οποία βρίσκεται πιο κοντά στην ονειρική του συνηθισμένου ανθρώπου. Και όπως μέσα στο όνειρο η φαντασία δρα ελεύθερα, έτσι και σε κάθε μετατόπιση της συνείδησης την οποία προκαλεί ένας καταρράκτης ή μέθη του «αστρικού φωτός» ενυπάρχει μια μορφή φαντασίας που είναι με τον τρόπο της μαγική.

Όσο άχρηστη και αν φαίνεται αυτή η έννοια στα πλαίσια της σύγχρονης επιστήμης, τα θεμελιώδη γεγονότα που παραθέσαμε πιο πάνω σχετίζονται με αυτή την αστρική περιοχή. Είναι μάλλον αυτή η μαγνητισμένη φαντασία, ή «ανάταση», που ενεργεί μέσα στους ερωτευμένους παρά η σκέψη. Και όπως είναι πάντα σημαντική η αγγλική έκφραση για το γεγονός του έρωτα «to fancy one another», έτσι και ο Chamfort αγγίζει κάτι ουσιαστικό όταν ορίζει τον έρωτα ως «η επαφή ανάμεσα σε δυο επιδερμίδες και η ανταλλαγή δυο φαντασιών»· γιατί ενώ η σωματική επαφή εντατικοποιεί ακόμα περισσότερο τη δύναμη που αφυπνίστηκε από την απλή πολικότητα των φύλων, η δράση των δύο ενεργοποιημένων φαντασιών, σε ένα επίπεδο ήδη διαφοροποιημένο από την καθημερινή εμπειρία, αποτελεί ουσιώδη παράγοντα για την «ανάταση» ή τη «λεπτή μέθη». (Και, όπως θα δούμε, η πρακτική σεξουαλική μαγεία βασίζεται επίσης σε αυτή, μεταξύ άλλων πραγμάτων).

Η κοινή γλώσσα των εραστών, που συχνά θεωρείται αισθηματική, ρομαντική ή εξωπραγματική, είναι ενδεικτική αυτής της σχέσης ανάμεσα στο όνειρο και στον έρωτα. Ο A. Husson σίγουρα δεν συνειδητοποίησε πόσο κοντά βρισκόταν στην αλήθεια όταν έλεγε ότι οι εραστές ζουν ανάμεσα στα όνειρα και στον θάνατο. «Ερωτικό όνειρο», «σε ονειρεύομαι», «σαν ένα όνειρο» είναι γνώριμες φράσεις. Η «ονειροπόλα» έκφραση στους εραστές είναι τυπική. Η στερεοτυπική επανάληψη τέτοιων εκφράσεων σε αγοραία ρομάντσα δεν έχει σημασία. Το θετικό και αντικειμενικό περιεχόμενο είναι η σκοτεινή αυτή αίσθηση, προανάκρουσμα μιας μετατόπισης του επιπέδου συνείδησης που συνδέεται με τις διάφορες βαθμίδες του έρωτα. Τέτοιες εκφράσεις είναι λοιπόν «αναπάντεχες ενδείξεις», όσο άλλωστε και η εξακολουθητική χρήση λέξεων όπως «γοητεία», «ροή», «θέλγητρο» και «μάγεμα» όταν μιλάμε για τις σχέσεις ανάμεσα στα φύλα. Πόσο παράλογα θ' ακούγονταν όλ' αυτά εάν ο έρωτας ήταν μια απλή βιολογική σκοπιμότητα, είναι ολοφάνερο στον καθένα.

Οι βαθμίδες της σεξουαλικής ανάπτυξης.

Μιλώντας για τις διδασκαλίες της Άπω Ανατολής, είπαμε πως η κατάσταση του έρωτα παράγεται από το δυναμικό που αναπτύσσεται μεταξύ των *γιν* και *γιανγκ* ποιοτήτων δύο ανθρώπινων όντων. Ο Eliphas Lévi αναφερόταν στο ίδιο φαινόμενο όταν χαρακτήριζε την αιτία αυτής της κατάστασης ως συμπλησίασμα των μαγνητικών πεδίων δύο ατόμων του αντίθετου φύλου. Καλό είναι να

πάμε ακόμη βαθύτερα σε αυτό το σημείο, και αυτό θα μας οδηγήσει επίσης στο πρόβλημα της σεξουαλικής επιλογής.

Οι τρέχουσες έννοιες του *άνδρα* και της *γυναίκας* δεν είναι παρά κατά προσέγγισιν: κάτι ελάχιστα παραπάνω από απλές επιγραφές. Στην πραγματικότητα, η διαδικασία της σεξουαλικής ανάπτυξης έχει πολλαπλά στάδια, γιατί δεν είμαστε όλοι άνδρες ή γυναίκες στον ίδιο βαθμό. Από βιολογικής πλευράς είναι γνωστό ότι στα πρώτα εμβρυακά στάδια κυριαρχεί η δισεξουαλικότητα ή ερμαφροδιτισμός. Ο Orchansky έδειξε παλαιότερα ότι οι πρωτογενείς γεννητικοί αδένες, τους οποίους απέσπασε από το σώμα του Wolff, είναι ερμαφροδιτικοί. Κατά τη διαμόρφωση ενός νέου όντος, η δράση της δύναμης η οποία προκαλεί τη σεξουαλική διαφοροποίηση της οργανικής ύλης συγκεκριμενοποιείται σταδιακά. Μέσω αυτής της δύναμης αναπτύσσονται βαθμιαία οι ιδιότητες που ανήκουν στο ένα φύλο, ενώ εκείνες του αντίθετου φύλου ελαττώνονται ή παραμένουν στο εμβρυακό ή λανθάνον στάδιο, ή ακόμα είναι παρούσες μέσα σε διάφορες ποιότητες εξαρτώμενες από τις κυρίαρχες ιδιότητες οι οποίες ορίζουν τον πραγματικό αρσενικό και θηλυκό τύπο. Υπάρχει έτσι μια αναλογία με αυτό που συμβαίνει στον οντογένεση: όπως η διαδικασία του σχηματισμού ενός ανθρώπινου όντος αφηνει πίσω της, σε εμβρυακή κατάσταση, τις ιδιότητες που αντιστοιχούν στα διάφορα ζωικά είδη, έτσι ακριβώς και στον άνδρα και τη γυναίκα, η διαδικασία της σεξουαλικής ανάπτυξης αφήνει πίσω της, σε εμβρυακή κατάσταση, τις δυνατότητες του αντίθετου φύλου οι οποίες ήταν παρούσες στην αρχική φάση (μια όψη του οποίου είναι η ύπαρξη ορμονικών συμπλεγμάτων και των δύο φύλων, απ' όπου και μια λανθάνουσα αμφισεξουαλικότητα μέσα σε κάθε άτομο).

Στη διάρκεια της σεξουαλικής ανάπτυξης, τα διαφόρων τύπων σεξουαλικά χαρακτηριστικά συνήθως ταξινομούνται χωριστά, ως εξής: πρωτογενή χαρακτηριστικά σχετικά με τους γεννητικούς αδένες και τ' αναπαραγωγικά όργανα· δευτερογενή χαρακτηριστικά που αφορούν τυπικά αρσενικά και θηλυκά σωματικά γνωρίσματα μαζί με τις αντίστοιχες ανατομικές και χαρακτηρολογικές διαφορές· τριτογενή χαρακτηριστικά, τα οποία κυρίως αφορούν την ψυχολογική σφαίρα της συμπεριφοράς, των νοητικών, ηθικών και συγκινησιακών προδιαθέσεων. Όλ' αυτά ανήκουν στο πεδίο των *συνεπειών*, ενώ η αιτία είναι το *φύλο* ως μορφοποιητική και διαφοροποιητική δύναμη.

Στη βιολογία, ο βιταλισμός του Driesch και άλλων συγγραφέων έχει κερδίσει ευρεία αποδοχή σήμερα, κι έτσι δεν είναι αιρετικό πλέον ν' αναζητούμε δυνάμεις αυτού του είδους. Η αριστοτελική έννοια της *ενδελέχειας* έχει αναβιώσει, και όφειλε να αναβιώσει, ως ευριστική βιολογική αρχή. Και ενδελέχεια είναι ακριβώς η δύναμη εκείνη που μορφοποιεί από τα μέσα, η οποία είναι βιολογική και σωματική μόνο στις εκδηλώσεις της· είναι η «ζωή της ζωής». Στην αρχαία εποχή πίστευαν πως είναι η ψυχή ή «μορφή» του σώματος· θεωρούμενη κατ' αυτόν τον τρόπο, έχει έναν υπερφυσικό, μη υλικό χαρακτήρα.

Είναι σαφές, πάντως, ότι στη βάση της διαδικασίας της σεξουαλικής ανάπτυξης βρίσκεται μια διαφοροποιός ενδελέχεια η οποία αποτελεί την αληθινή ρίζα του φύλου. Τα διάφορα πρωτογενή, δευτερογενή ή τριτογενή σεξουαλικά χαρακτηριστικά του άνδρα ή της γυναίκας έρχονται κατόπιν και είναι οι εξωτερικές της εκφράσεις.

Ο Weininger, προσπαθώντας να προχωρήσει βαθύτερα στο πρόβλημα της σεξουαλικής διαφοροποίησης, αναρωτήθηκε κατά πόσον θα ήταν ορθό ν' αναβιώσουμε μια θεωρία την οποία είχε υπερασπιστεί παλαιότερα ο Steenstrup, ο οποίος είχε υποθέσει την ύπαρξη ενός διαφοροποιητικού πλάσματος μέσα στα άτομα των δύο φύλων. Για το πλάσμα αυτό ο Weininger πρότεινε τα ονόματα «αρρενόπλασμα» και «ταλίπλασμα», και έλεγε ότι μπορούσε να καταστήσει το φύλο παρόν σε κάθε κύτταρο του οργανισμού.[32] Νεότερες και βαθύτερες βιολογικές έρευνες θα είναι σε θέση να επιβεβαιώσουν ή να απορρίψουν αυτή την υπόθεση. Ωστόσο, εξαιτίας αυτής της υπόθεσης, μια αναμφισβήτητα ακριβής ενόραση έχει εφαρμοστεί σ' ένα εσφαλμένο επίπεδο. Αν η βάση του φύλου είναι υπερ-φυσική, αυτή βρίσκεται σε ό,τι θα μπορούσαμε, όπως και οι αρχαίοι, να ονομάσουμε ψυχή του σώματος, εκείνο το «λεπτό σώμα» που μεσολαβεί ανάμεσα στο υλικό και το άυλο, το οποίο εμφανίζεται υπό διάφορα ονόματα στις παραδοσιακές διδασκαλίες (για παράδειγμα, το *σούκσμα-σαρίρα* των Ινδουιστών ή το *αστρικό σώμα* του Παράκελσου). Πρέπει ακόμα να σκεφτούμε κάτι σαν μια «ροή» η οποία περιβάλλει, διαποτίζει και ενεργοποιεί το σώμα του άνδρα και της γυναίκας — όχι μόνο στις φυσικές του πλευρές, αλλά αφήνοντας σε κάθε όργανο, σε κάθε λειτουργία, σε κάθε ιστό, σε κάθε χαρακτηρολογικό γνώρισμα ένα σεξουαλικό αποτύπωμα, ως μορφές εξωτερίκευσης μιας διαφορετικής ενδελέχειας. Αν υπήρχε πράγματι κάποια διαφορά ανάμεσα στο πλάσμα του άνδρα και της γυναίκας, θα οφειλόταν οπωσδήποτε σε μια τέτοια ενδελέχεια. Έτσι, όταν ο Weininger έλεγε ότι το φύλο είναι παρόν σε κάθε μέρος του σώματος, είχε δίκιο στον βαθμό που δεν αναφερόταν αποκλειστικά στο βιολογικό επίπεδο. Στην πραγματικότητα, είχε ήδη προχωρήσει πέρ' απ' αυτό όταν, για ν' αποδείξει τη θέση του, υποστήριζε ότι *κάθε* μέρος του σώματος του ενός φύλου παράγει ερωτική έλξη στο σώμα του άλλου φύλου· γιατί για να γίνει κατανοητό αυτό, είναι απαραίτητο να εισαγάγουμε έναν υπερ-φυσικό παράγοντα.

Με όλ' αυτά έχουμε ήδη φτάσει κοντά στην ιδέα εκείνου του «μαγνητικά διαφοροποιημένου πεδίου που αντιστοιχεί στα άτομα διαφορετικού φύλου» για το οποίο μιλήσαμε παραπάνω. Στη γλώσσα της Άπω Ανατολής είναι ζήτημα των αρχών *γιανγκ* και *γιν*, οι οποίες διαπερνούν τόσο τη βαθύτερη ύπαρξη όσο και το υλικό σώμα του άνδρα και της γυναίκας υπό τη μορφή μιας ροής και μιας στοιχειώδους μορφοποιητικής ενέργειας.

Ένα από τα ονόματα που έχουν δοθεί σε αυτό το λεπτό σώμα είναι «αρωματικό σώμα». Η σχέση με την οσμή δεν είναι χωρίς σεξουαλική σημασία. Ο ειδικός ρόλος που παίζει ο ιδρώτας σε ορισμένες μορφές λαϊκής μαγείας είναι γνωστός.[33] Η οσμή παίζει σημαντικό ρόλο στον μαγνητισμό του σωματικού έρωτα και στη «μεθυστική ροή» ανάμεσα στους εραστές. Πίστευαν σε

αρχαίους καιρούς, και ακόμα πιστεύεται από ορισμένους πρωτόγονους λαούς, ότι η ροή ενός πλάσματος έχει τόση δύναμη ώστε διαποτίζει όχι μόνο το σώμα του αλλά και τα ρούχα του ακόμα (με αυτό συνδέονται ορισμένες περιπτώσεις φετιχισμού). Από εδώ πηγάζουν τεχνικές οι οποίες διαιωνίζονται μέσα στα ήθη των εραστών όσο και των πρωτογόνων. Το να εισπνέεις τη μυρωδιά και να μεταφέρεις πάντα ένα κομμάτι από τα ρούχα του αγαπημένου προσώπου πιστεύεται ότι ενδυναμώνει τη σχέση και την αμοιβαία πίστη (ένα έθιμο που συνηθίζεται στις Φιλιππίνες). Τέτοιες πρακτικές θα φαίνονταν σαν απλές προλήψεις αν παρέβλεπε κανείς το «ψυχικό» στοιχείο. Η πιο ακραία περίπτωση είναι η ερωτική μέθη που μπορεί να αφυπνιστεί όχι μόνο από ένα βλέμμα αλλά ακόμη και από μια μυρωδιά («Την κοίταξε και την εισέπνευσε, τον κοίταξε και τον εισέπνευσε κι εκείνη» — W. Somerset Maugham)[34]. Πρέπει ακόμα να σημειωθεί ότι ο λατινικός όρος *fascinum* έχει, στην ετυμολογική και κυριολεκτική του σημασία, μια ουσιώδη σχέση με την αίσθηση της όσφρησης. Οποιοσδήποτε διαθέτει μιαν αρκετά εκλεπτυσμένη ευαισθησία θα αναγνωρίσει ότι στις ερωτικές σχέσεις υπάρχει ένα είδος αμοιβαίου ψυχικού βαμπιρισμού που ριζώνει στην αίσθηση της οσμής. Η οσμή ενός άνδρα ή μιας γυναίκας με την καθαρά υλική έννοια μας ενδιαφέρει εδώ δευτερευόντως· η δυνατότητα μιας ισχυρής ψυχολογικής επίδρασης στην περίπτωση των ανθρώπινων όντων μπορεί να εξηγηθεί μόνο στο επίπεδο ενός λεπτού ψυχικού της συστοίχου. Αυτός ο παράγοντας οπωσδήποτε υποδηλώνει κάποια ενστικτώδη χαρακτηριστικά που είναι συχνά περισσότερο έντονα σε διάφορα ζωικά είδη· γιατί εδώ, όπως και αλλού, εκείνο που στον άνθρωπο ανήκει σ' ένα υψηλότερο επίπεδο, στη ζωική φύση εκδηλώνεται και συγκεκριμενοποιείται στη μορφή ενός δαιμονισμού του *βίου*. Εδώ μπορεί να δει κανείς και τη βάση της αρχαίας μεξικανικής πεποίθησης ότι η αναπαραγωγή είναι συνέπεια του σμιξίματος της αναπνοής του άνδρα και της γυναίκας.

Μετά από αυτή την καθόλου άχρηστη παρέκβαση, ας επιστρέψουμε στο πρόβλημα της σεξουαλικής ανάπτυξης. Είπαμε ότι υπάρχουν διάφοροι βαθμοί σεξουαλικής ανάπτυξης. Το φυσικο-ανατομικό γεγονός ότι σε κάθε άτομο του ενός φύλου υπάρχουν επίσης στοιχεία του άλλου φύλου, αντιστοιχεί με μια γενικότερη έννοια στη δυνατότητα ατελούς σεξουαλικής ανάπτυξης και ως εκ τούτου σε όντα που είναι αποκλειστικά άνδρες ή γυναίκες αλλά έχουν χαρακτηριστικά ενδιαμέσων σταδίων. Αυτό είναι το ίδιο με το να πούμε ότι σε κάθε πρόσωπο οι αρσενικές και θηλυκές ιδιότητες συνυπάρχουν σε διαφορετικούς βαθμούς, ακόμη και όταν η ζωτική δύναμη, η «ροή» του προσώπου είναι θεμελιωδώς *γιανγκ* ή *γιν*. Πρέπει να αναγνωρίσουμε στον Weininger την τιμή του ότι πρώτος τόνισε αυτό το σημείο και διατύπωσε το σχετικό μεθοδολογικό κριτήριο: είναι απαραίτητο να ορίσουμε τον απόλυτο άνδρα και την απόλυτη γυναίκα, το *αρσενικό* και το *θηλυκό* στην καθαρή τους ύπαρξη ως πλατωνικές ιδέες ή αρχέτυπα, ώστε να είμαστε σε θέση να διακρίνουμε τους βαθμούς της πραγματικής σεξουαλικής ανάπτυξης στα δεδομένα άτομα.[35] Με τον ίδιο τρόπο, η

σπουδή του αφηρημένου τριγώνου ως καθαρής γεωμετρικής μορφής μπορεί να μας παράσχει γνώση εφαρμόσιμη στις άπειρες τριαδικές μορφές που μας προσφέρει η πραγματικότητα, προκειμένου ν' αναγνωρίσουμε και να διακρίνουμε αυτές τις μορφές στην πραγματική ζωή. Η μοναδική μας επιφύλαξη έγκειται στο γεγονός ότι, αντίθετα απ' ό,τι στην περίπτωση της γεωμετρίας, ο απόλυτος άνδρας και η απόλυτη γυναίκα συλλαμβάνονται όχι μόνο από μια ευριστική σκοπιά ως αφηρημένα μέτρα της αρσενικότητας και της θηλυκότητας, αλλά οντολογικά και μεταφυσικά επίσης ως αληθινές στοιχειώδεις δυνάμεις που είναι πάντοτε και αδιαχώριστα παρούσες σε άνδρες και γυναίκες, ακόμη και όταν οι πραγματικοί άνδρες και γυναίκες εκδηλώνουν αυτές τις δυνάμεις σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό.

Εν τω μεταξύ, εκτός από λίγες ακραίες περιπτώσεις (ή, είναι σημαντικό να προσθέσουμε, σε πολύ εξαιρετικές εμπειρίες), στην εικόνα την οποία μας δίνει κάθε φυσιολογικός άνδρας ή γυναίκα, το περιεχόμενο της καθαρά αρσενικής ή καθαρά θηλυκής ιδιότητας διαφέρει· από εδώ πηγάζει και ο πρώτος νόμος της σεξουαλικής έλξης. Ο πρώτος που εξέθεσε αυτό τον νόμο ήταν ο Πλάτων όταν όρισε ως θεμέλιο της έλξης την ανάγκη του συμπληρώματος· για τον σκοπό αυτόν χρησιμοποίησε την έννοια του *ξυμβόλου*[36], λέξη η οποία περιέγραφε ένα αντικείμενο χωρισμένο σε δύο μέρη, που χρησιμοποιείτο στην αρχαία εποχή από δύο πρόσωπα προκειμένου ν' αναγνωρίσουν το ένα το άλλο, καθώς το μέρος εκείνο που επεδείκνυε το ένα πρόσωπο όφειλε να ταιριάζει απολύτως στο μέρος το οποίο κρατούσε το άλλο. Κατά τον ίδιο τρόπο, έλεγε ο Πλάτων, κάθε ανθρώπινο ον φέρει πάνω του ένα διακριτικό σημείο και αναζητάει ενστικτωδώς και ασταμάτητα «το άλλο μισό του εαυτού του που φέρει το ίδιο διακριτικό σημείο», τα συμπληρωματικά εκείνα σημεία που κάνουν τα δύο μέρη να ολοκληρώνονται σ' ένα ενιαίο και αδιάσπαστο όλο.[37] Η ίδια ιδέα, λίγο πιο εξειδικευμένη, εμφανίζεται στον Schopenhauer[38], ο οποίος υποστήριζε πως οι κατάλληλες συνθήκες για ένα ισχυρό πάθος αναδύονται όταν δύο πρόσωπα ουδετεροποιούν αμοιβαία το ένα το άλλο, όπως ένα οξύ και μια βάση κατά τον σχηματισμό ενός άλατος. Έτσι, δεδομένου ότι υπάρχουν διάφορες βαθμίδες σεξουαλικής ανάπτυξης, μια τέτοια κατάσταση εμφανίζεται όταν ένας δεδομένος βαθμός αρρενωπότητας βρίσκει το σύστοιχό του σε έναν αντίστοιχο βαθμό θηλυκότητας στο άλλο ον. Προσφάτως, ο Weininger[39] πρότεινε μια πραγματική και κατάλληλη φόρμουλα για το πρώτο θεμέλιο της ερωτικής έλξης. Με βάση το κριτήριο του απόλυτου άνδρα και της απόλυτης γυναίκας, υπάρχει γενικά κάτι το ανδρικό μέσα σε κάθε γυναίκα και κάτι το γυναικείο μέσα σε κάθε άνδρα. Αυτός πίστευε πως η μεγαλύτερη έλξη ανάμεσα σ' έναν άνδρα και μια γυναίκα εγείρεται όταν αθροιζόμενα μαζί τα αρσενικά και τα θηλυκά μέρη και των δύο μάς δίνουν τον απόλυτο άνδρα και την απόλυτη γυναίκα. Για παράδειγμα, ένας άνδρας που είναι τρία τέταρτα άνδρας (*γιανγκ*) κι ένα τέταρτο γυναίκα (*γιν*) θα νιώσει ακατανίκητη επιθυμία και θ' αναπτύξει έναν ισχυρό μαγνητισμό για το θηλυκό του συμπληρωματικό, μια γυναίκα που είναι τρία τέταρτα γυναί-

κα κι ένα τέταρτο άνδρας· αυτό συμβαίνει επειδή τα αθροίσματα των κλασμάτων αποκαθιστούν τον απόλυτο άνδρα και την απόλυτη γυναίκα.[40] Στην πραγματικότητα, ο απόλυτος άνδρας και η απόλυτη γυναίκα είναι τα στοιχεία τα οποία συνιστούν την πρωτογενή πολικότητα των φύλων και προκαλούν ως εκ τούτου τον πρώτο σπινθήρα του έρωτα: είναι εκείνοι οι οποίοι ποθούν ασίγαστα κι επιδιώκουν να ενωθούν ο ένας με τον άλλον μέσ' από τα πρόσωπα κάθε άνδρα και κάθε γυναίκας· κι έτσι είναι αληθινό εκείνο που λέγεται, ότι όλες οι γυναίκες αγαπούν έναν και μοναδικό άνδρα, και όλοι οι άνδρες αγαπούν μία και μοναδική γυναίκα.[41] Η φόρμουλα την οποία πρότεινε ο Weininger ορίζει λοιπόν μία από τις ουσιαστικές προϋποθέσεις της σεξουαλικής επιλογής, όταν εισάγει στο παιχνίδι τα βαθύτερα στρώματα του ανθρώπινου είναι.

Σωματικό φύλο κι εσωτερικό φύλο.

Σε αυτό το σημείο πρέπει να εξετάσουμε την ακόλουθη αρχή: εκτός από περιπτώσεις ολοκληρωτικής υπέρβασης της ανθρώπινης κατάστασης, το φύλο πρέπει να εννοείται ως «πεπρωμένο», ένα θεμελιωτικό γεγονός της ανθρώπινης φύσης. Κανείς δεν μπορεί να υπάρξει παρά μόνον ως άνδρας ή ως γυναίκα. Αυτή η άποψη πρέπει να αντιτεθεί σ' εκείνη που θεωρεί ότι το φύλο είναι κάτι το συμπτωματικό και δευτερεύον σε σχέση με το να είναι κανείς εν γένει άνθρωπος. Σύμφωνα με αυτή την άποψη, το φύλο αντιμετωπίζεται σαν μια διαφορά η οποία αφορά μόνο το σωματικό και βιολογικό μέρος της ανθρώπινης φύσης, στον βαθμό που το φύλο έχει νόημα και συνέπειες μόνον ως προς τη νατουραλιστική πλευρά της ανθρώπινης ζωής. Μια τέτοια άποψη είναι αφηρημένη και ανόργανη και μπορεί στην πραγματικότητα να υποστηριχθεί μόνο από ένα παρακμάζον ανθρώπινο είδος μέσω παλινδρόμησης και εκφυλισμού. Δεν πρόκειται παρά για την τελική, την πιο ακατέργαστη και χειροπιαστή όψη του φύλου. Η αλήθεια όμως είναι ότι, πριν και παράλληλα με τη σωματική του υπόσταση, το φύλο υπάρχει στην ψυχή και, σ' έναν ορισμένο βαθμό, στο ίδιο το πνεύμα. Είμαστε άνδρες ή γυναίκες εσωτερικά, πριν υπάρξουμε σωματικά· η πρωταρχική αρσενική ή θηλυκή ποιότητα διαπερνάει και εμποτίζει ολόκληρη την ύπαρξή μας, την ορατή όσο και την αόρατη, με την έννοια που το ορίσαμε παραπάνω, όπως ένα χρώμα διαπερνάει ένα υγρό. Και αν υπάρχουν, όπως θα δούμε πιο κάτω, ενδιάμεσοι βαθμοί σεξουαλικής ανάπτυξης, δεν σημαίνει παρά ότι η βασική ποιότητα για την οποία μιλάμε εκδηλώνεται με ένταση άλλοτε υψηλότερη, άλλοτε χαμηλότερη, αναλόγως του ατόμου. Αυτό δεν αναιρεί τίποτε από τη θεμελιώδη υπόσταση του φύλου.

Πέρα από τις εξαιρετικές εκείνες περιπτώσεις όπου το φύλο υπερβαίνεται επειδή η ανθρώπινη κατάσταση εν γένει έχει υπερβαθεί, κάνουμε συχνά το λάθος να θεωρούμε ως «πέραν του φύλου» μια κατάσταση η οποία, στην πραγματικότητα, αφορά μια περιοχή αποσπασμένη από τη ζωή και από κάθε βαθιά μορφοποιητική δύναμη, την περιοχή των υπερδομών και των διανοητικοποιημένων και κοινωνικών μορφών, η υπερβάλλουσα ανάπτυξη των οποίων χαρακτηρίζει τις εκφυλισμένες αστικές φάσεις ενός πολιτισμού. Αργότερα θα τονίσουμε το γεγονός ότι κάθε ανθρώπινο ον αποτελείται από δύο μέρη: το ένα είναι το ουσιαστικό μέρος και το άλλο είναι το εξωτερικό, το τεχνητό, το επίκτητο μέρος που διαμορφώνεται μέσα στο δίχτυ των σχέσεων και δημιουργεί την *persona* [προσωπείο] του ατόμου. Ο όρος «προσωπείο» χρησιμοποιείται με την πρωταρχική έννοια της μάσκας ενός ηθοποιού (σε αντίθεση με το «πρόσωπο», που μπορεί να ειπωθεί ότι αντιστοιχεί στο ουσιώδες μέρος). Οποιοδήποτε από τα δύο μέρη μπορεί ν' αναπτυχθεί περισσότερο από το άλλο, και αυτό εξαρτάται όχι μόνο από το άτομο αλλά και από το είδος του πολιτισμού. Αυτό μπορεί να εκφυλιστεί σε μια σχεδόν αποκλειστική, τερατώδη ανάπτυξη της εξωτερικής και τεχνητής μάσκας του κοινωνικού, διανοητικού, πρακτικού και «πνευματικοποιημένου» ατόμου, που διατηρεί ελάχιστους οργανικούς δεσμούς πλέον με το ουσιώδες είναι. Μόνο σε αυτές τις περιπτώσεις το φύλο μπορεί να θεωρηθεί δευτερεύον και αμελητέο· και σε αυτό αντιστοιχεί πάντα μια αναισθητοποίηση ή ένας πρωτογονιστικός εκχυδαϊσμός της σεξουαλικής ζωής. Μόνο τότε θα φανεί μικρής σημασίας το αν είναι κανείς άνδρας ή γυναίκα, και αυτό θα έχει όλο και λιγότερη αξία για τον καθορισμό των κλίσεων, της αυτοανάπτυξης, της συμπεριφοράς στη ζωή και της δομής των ενασχολήσεων — αξία υψηλή για όλους τους υγιείς πολιτισμούς. Αυτή ακριβώς η διαπίστωση υπονοεί ότι η διαφορά ανάμεσα στην αρσενική και τη θηλυκή ψυχολογία έχει μειωθεί σοβαρά.

Ο σημερινός πολιτισμός, ωφελιμιστικός, διανοητικός και μαζοποιημένος, δίνει όλο και μεγαλύτερη έμφαση σε πράγματα τα οποία δεν έχουν καμία σχέση με την ουσιώδη πλευρά της ανθρώπινης ύπαρξης. Είναι ανόργανος και τυποποιημένος· οι αξίες του εν μέρει είναι προϊόντα ενός εκφυλισμού των τύπων, κι εν μέρει ενισχύουν και προσαυξάνουν αυτόν τον εκφυλισμό. Έτσι η σύγχρονη γυναίκα εισδύει σε κάθε τομέα της κοινωνικής ζωής και εξισώνει τον εαυτό της με τον άνδρα· γιατί τα προσόντα, οι ικανότητες, η συμπεριφορά και οι πιο τυπικές δραστηριότητες στον σύγχρονο πολιτισμό έχουν ασαφείς δεσμούς με τα βαθύτερα επίπεδα όπου ενεργεί ο νόμος του φύλου, με την οντολογική μάλλον παρά με τη σωματική, βιολογική ή ακόμα και ψυχολογική έννοια. Το σφάλμα που βρίσκεται πίσω από τη φεμινιστική ανταγωνιστικότητα και το οποίο την καθιστά δυνατή είναι η αυτονόητη για τον σύγχρονο πολιτισμό υπερεκτίμηση της λογικής και πρακτικής διάνοιας, η οποία στην πραγματικότητα είναι ένα εργαλείο της ψυχής και της ζωής· γιατί αυτά τα δύο είναι ποιοτικά και βαθιά διαφοροποιημένα, ενώ η διάνοια είναι άμορφη και «ουδέτερη», και μπορεί ν' αναπτυχθεί εξίσου στον άνδρα όσο και στη γυναίκα.[42]

Εν παρόδω και μόνο θα αναφερθούμε εδώ στο επίμαχο ερώτημα σχετικά με την κατωτερότητα, την ισότητα ή την ανωτερότητα της γυναίκας ως προς τον άνδρα. Ένα τέτοιου είδους ερώτημα στερείται νοήματος αφού προϋποθέτει ότι τα δύο μπορούν να μετρηθούν με ένα κοινό μέτρο. Αν αφήσουμε κατά μέρος κάθε τι το τεχνητό, το εξωτερικό και επίκτητο, θα διαπιστώσουμε ότι ανάμεσα

στις πλατωνικές ιδέες του άνδρα και της γυναίκας υπάρχει μια τέτοια διαφορά που κάνει αδύνατη κάθε κοινή μέτρηση. Ακόμα και ιδιότητες ή χαρίσματα που μοιάζουν να είναι κοινά και στους δύο ή «ουδέτερα», λειτουργούν και αποτυπώνονται διαφορετικά σε έναν άνδρα και σε μια γυναίκα. Δεν μπορούμε ν' αναρωτιόμαστε αν η «γυναίκα» είναι ανώτερη ή κατώτερη από τον «άνδρα», περισσότερο απ' όσο μπορούμε ν' αναρωτιόμαστε αν το νερό είναι ανώτερο ή κατώτερο από τη φωτιά. Το κριτήριο μέτρησης καθενός από τα φύλα δεν μπορεί να δοθεί από το αντίθετο φύλο αλλά μόνο από την «ιδέα» του ίδιου αυτού φύλου. Με άλλα λόγια, το μόνο πράγμα για το οποίο μπορούμε να μιλήσουμε είναι η ανωτερότητα ή κατωτερότητα μιας συγκεκριμένης γυναίκας ως προς τον βαθμό εγγύτητάς της προς ένα θηλυκό τύπο, την καθαρή και απόλυτη γυναίκα — και το ίδιο πράγμα ισχύει επίσης για τον άνδρα. Οι αξιώσεις της σύγχρονης γυναίκας, ως εκ τούτου, πηγάζουν τόσο από εσφαλμένες φιλοδοξίες όσο και από ένα σύμπλεγμα κατωτερότητας, από την πλάνη δηλαδή ότι μια γυναίκα είναι κατώτερη από έναν άνδρα. Έχει ειπωθεί, και ορθά, ότι ο φεμινισμός στην πραγματικότητα δεν αγωνίστηκε για κανένα «γυναικείο δικαίωμα» αλλά, χωρίς να το ξέρει, για το «δικαίωμα» των γυναικών να εξομοιωθούν με τους άνδρες. Ακόμη και αν αυτό μπορούσε να κατορθωθεί σ' ένα επίπεδο πέρα από την εξωτερική πρακτικότητα και το διανοητικό πεδίο για τα οποία μιλήσαμε, δεν θα σήμαινε παρά το «δικαίωμα» της γυναίκας να διαστρέψει τον εαυτό της και να εκφυλιστεί.[43] Ας το δούμε ακόμα μία φορά: το μόνο πραγματικό κριτήριο είναι ο βαθμός πραγμάτωσης της *ιδιαίτερης* φύσης που αντιστοιχεί σ' ένα πρόσωπο. Δεν υπάρχει καμιά αμφιβολία ότι μια γυναίκα η οποία είναι ολοκληρωμένα γυναίκα είναι ανώτερη από έναν ανολοκλήρωτο άνδρα, όπως ένας γεωργός που είναι πιστός στη γη του και εκτελεί στην εντέλεια το έργο του είναι ανώτερος από έναν βασιλιά που δεν μπορεί να φέρει εις πέρας το δικό του.

Στο πλαίσιο των ιδεών τις οποίες πραγματευόμαστε εδώ, πρέπει να θεωρούμε ως δεδομένο ότι ο ανδρισμός και η θηλυκότητα είναι, πάνω απ' όλα, γεγονότα μιας εσωτερικής φύσης. Είναι γνωστό ότι μπορεί να είναι κανείς άνδρας στο σώμα χωρίς να είναι το ίδιο και στην ψυχή (*anima mulieris in corpore inclusa virili*), και το ίδιο ισχύει βέβαια και για μια γυναίκα. Τέτοιες περιπτώσεις ασυμμετρίας μπορεί να οφείλονται σε διάφορους παράγοντες και είναι παρόμοιες με περιπτώσεις που συναντάμε στην περιοχή της φυλής (άτομα μιας δεδομένης φυλής τα οποία παρουσιάζουν ψυχικά και πνευματικά χαρακτηριστικά μιας άλλης φυλής). Αυτό, ωστόσο, δεν αλλάζει τη βασική ποιότητα της ροής που διαθέτει ένα ον και που εξαρτάται από το αν σωματικά είναι άνδρας ή γυναίκα, ούτε θίγει την ενότητα και τη συνοχή της διαδικασίας της σεξουαλικής ανάπτυξης. Το φαινόμενο αυτό μπορεί να εξηγηθεί από το γεγονός ότι σε ορισμένες περιπτώσεις αυτή η διαδικασία επικεντρώνεται σε μια δεδομένη περιοχή, προκαλώντας ασυμμετρία επειδή οι υπόλοιπες περιοχές δεν έχουν αναπτυχθεί στον ίδιο βαθμό. Από τυπολογική άποψη, ωστόσο, το εσωτερικό γεγονός, το εσωτερικό φύλο, είναι πάντοτε αποφασιστικό: μια σεξουαλική ανάπτυξη που εκδηλώνεται μόνο με σωματικούς όρους,

όσο προχωρημένη κι αν είναι, είναι με μια ορισμένη έννοια απατηλή και κενή. Εκείνος που δεν είναι άνδρας στο πνεύμα και στην ψυχή δεν είναι πραγματικά άνδρας, και το ίδιο ισχύει και για μια γυναίκα. Πρέπει να τονίσουμε ιδιαίτερα αυτό το σημείο, γιατί αλλιώς δεν θα μπορέσουμε να καταλάβουμε τον νόμο της σεξουαλικής έλξης που αναφέραμε παραπάνω. Οι «αναλογίες» της αρσενικότητας και της θηλυκότητας που ενώνονται αμοιβαία, σύμφωνα με τον παραπάνω νόμο, πρέπει να κατανοηθούν στην πλήρη τους έννοια μέσα σε όλη τη δυνατή τους περιπλοκότητα.

Είναι κατά συνέπεια η πνευματική αρρενωπότητα εκείνη που, έστω και με τρόπο σκοτεινό, διεγείρει και αφυπνίζει την απόλυτη γυναίκα· στην ακραία περίπτωση αυτή η αρρενωπότητα, πολύ πιο πέρα από εκείνη του πολεμιστή ή του δυνάστη, οδηγεί έως και στο υπερφυσικό. Θα μιλήσουμε αργότερα για τη μεταφυσική και την υπαρξιακή πλευρά αυτής της περίπτωσης. Ενδεικτικό είναι ένα παράδειγμα από τη σφαίρα της τέχνης, η *Σαλώμη* του Oscar Wilde. Η Σαλώμη αγνοεί τον εκατόνταρχο που είναι ερωτοχτυπημένος γι' αυτήν, ο οποίος της προσφέρει τα πάντα και στον τέλος σκοτώνεται για χάρη της. Είναι γοητευμένη από τον Ιωάννη, τον προφήτη και ασκητή. Αυτή, η παρθένα, του λέει: «Ήμουν ενάρετη, και μ' έχεις διαφθείρει· ήμουν αγνή, κι έχεις ανάψει φωτιά μέσ' τις φλέβες μου... Τι θα κάνω χωρίς εσένα; Ούτε οι ποταμοί ούτε οι μεγάλες λίμνες μπορούν πια να σβήσουν τη φλόγα του πάθους μου».[44]

Στους ενδεχόμενους διαφορετικούς βαθμούς σεξουαλικής ανάπτυξης στη σωματική και στην πνευματική σφαίρα πρέπει να προσθέσουμε μία ακόμα διάσταση: τον ποικίλοντα βαθμό εξάρτησης του εσωτερικού από το σωματικό φύλο. Μόνο στην περίπτωση των πρωτόγονων ατόμων, που εκπροσωπούν έναν σχετικά εκφυλισμένο τύπο, αυτή η εξάρτηση είναι αυστηρή. Αν, αντίθετα, το εσωτερικό φύλο είναι αρκετά διαφοροποιημένο, μπορεί να εκδηλώνεται με μια σχετική ανεξαρτησία από τις σωματικές του προϋποθέσεις. Από αυτή την άποψη όλοι οι ορμονικοί χειρισμοί στους οποίους επιδίδονται οι μοντέρνοι βιολόγοι έχουν στην πραγματικότητα ένα νεκρομαντικό χαρακτήρα, βασιζόμενοι στην ιδέα ότι το φύλο εξαρτάται από μια διαφορετική «ορμονική φόρμουλα». Μπορούν να αλλοιώσουν με επιτυχία τα αληθινά χαρακτηριστικά του φύλου στα ζώα και σε ελάχιστα διαφοροποιημένους ανθρώπινους τύπους, όχι όμως στους ολοκληρωμένους, «τυπικούς» άνδρες και γυναίκες. Αυτή η ανεξαρτησία από τις σωματικές προϋποθέσεις επιβεβαιώνεται και σε ορισμένες περιπτώσεις ευνούχων, των οποίων ο φυσικός ακρωτηριασμός όχι μόνο δεν κατορθώνει να καταστρέψει τη σεξουαλική ορμή, αλλά ούτε να βλάψει καν την εσωτερική τους αρρενωπότητα. Πολλά ιστορικά παραδείγματα έχουν υπάρξει, περιλαμβανομένου του Ναρσή, που ήταν ένας από τους καλύτερους στρατηγούς του όψιμου αρχαίου κόσμου, του Αριστόνικου, των υπουργών Φωτίνου και Ευτρόπου, του Σολομώντα (ενός από τους υπασπιστές του Βελισάριου), του Αλή (μεγάλου Βεζύρη του Σουλεϊμάν του Β'), του φιλοσόφου Φαβορίνου, και ακόμη του Αβελάρδου, μεταξύ πολλών άλλων.

Μορφές και προϋποθέσεις της ερωτικής έλξης.

Για έναν ολοκληρωμένο προσδιορισμό των παραγόντων οι οποίοι υπεισέρχονται στη σεξουαλική επιλογή πρέπει να εξετάσουμε με περισσότερες λεπτομέρειες τη δομή του ανθρώπινου όντος, σε αναφορά λιγότερο προς τις σύγχρονες μελέτες απ' ό,τι προς τις παραδοσιακές διδασκαλίες.

Έχουμε ήδη διακρίνει δύο κύρια μέρη ή στοιβάδες του ανθρώπινου όντος, την ουσία και την persona· τώρα πρέπει να πάρουμε το βαθύτερο μέρος, την ουσία, και να την διαιρέσουμε επίσης στα δύο: έτσι θα έχουμε τρία συνολικά επίπεδα. Το πρώτο είναι το επίπεδο της εξωτερικής ατομικότητας, που είναι μια κοινωνική κατασκευή, μια οντότητα η μορφή της οποίας είναι εντελώς αυθαίρετη, «ελεύθερη», και ασταθής εξαιτίας του τεχνητού της χαρακτήρα. Το δεύτερο επίπεδο ανήκει στο βαθύτερο είναι, στη διάσταση του βάθους, και είναι ο τόπος εκείνου που η φιλοσοφία έχει ονομάσει *principium individuationis* [αρχή της εξατομίκευσης]. Εδώ ενεργούν οι δυνάμεις εκείνες που καθιστούν ένα ον αυτό που είναι, σωματικά όσο και ψυχικά, και το διαφοροποιούν από κάθε άλλο ον του ιδίου είδους· έτσι, είναι επίσης ο τόπος της ενδιάθετης φύσης κάθε ατόμου. Αυτές οι μορφοποιητικές δυνάμεις αποκαλούνται *σαμσκάρα* ή *βασάνα* στην ινδουιστική παράδοση. Δεν σχετίζονται μόνο με κληρονομικούς ή φυλετι-
50 κούς παράγοντες αλλά συλλαμβάνονται σαν να είναι οι ίδιες αυτές που συγκροτούν την κληρονομικότητα, ως αιτίες, δράσεις και επιρροές η αρχή των οποίων μπορεί να βρίσκεται πέρα από μία μεμονωμένη ανθρώπινη ζωή.[45] Ψυχολογικά, αυτό το επίπεδο μπορεί να σχετίζεται με κάθε τι μέσα στον άνθρωπο που είναι ο έμφυτος χαρακτήρας και η φύση του, όσα ονομάσαμε «πρόσωπό» του, σε αντίθεση με το «προσωπείο». Σε αντίθεση με ό,τι ανήκει στο πρώτο και πιο εξωτερικό από τα τρία επίπεδα, κάθε τι που ανήκει στο δεύτερο επίπεδο παρουσιάζει έναν εντυπωσιακό βαθμό αυτοκαθορισμού και σταθερότητας. Έτσι ο Kant και ο Schopenhauer έφτασαν να μιλούν για ένα «υπερβατικό εγώ» του ατόμου το οποίο ανήκει στην τάξη του «νοουμένου», δηλαδή, σχετικό με την περιοχή η οποία κείται πίσω από την τάξη των φαινομένων που μπορούμε να συλλάβουμε μέσα στον χώρο και το χρόνο.

Το τρίτο και βαθύτερο επίπεδο αφορά στοιχειώδεις δυνάμεις που είναι ισχυρότερες και προγενέστερες της εξατομίκευσης αλλά ενεργούν ως το έσχατο βάθος του υποκειμένου. Σε αυτή την περιοχή, όπου θα βρούμε και τις απώτατες ρίζες του φύλου, εγείρεται η πρωταρχική δύναμη του έρωτα. Αυτό καθαυτό, είναι ως επίπεδο προγενέστερο της μορφής και του καθορισμού. Κάθε διαδικασία προσλαμβάνει μορφή και καθορισμό στο μέτρο που η ενέργεια αυτού του επιπέδου επενδύει τα δύο άλλα επίπεδα και στο βαθμό που αυτή η διαδικασία συνεχίζεται σ' εκείνα.

Με αυτές τις προϋποθέσεις μπορεί κανείς να κατανοήσει όλα όσα συμβαίνουν στα πλαίσια της σεξουαλικής έλξης. Στο βαθύτερο επίπεδο, αυτή είναι κάτι που πηγαίνει πέρα από το άτομο, και η ερωτική εμπειρία φτάνει σε αυτό το

βάθος κατά την οριακή —και τραυματική— πράξη της συνουσίας. Από αυτή την άποψη, καταλαβαίνουμε την αξία της ρήσης ότι όλες οι γυναίκες αγαπούν έναν και μοναδικό άνδρα και όλοι οι άνδρες αγαπούν μία και μοναδική γυναίκα. Εδώ ενυπάρχει μια αρχή του μη προσωπικού και εναλλάξιμου. Χάρη στις αναλογικές αντιστοιχίες ανάμεσα στα ανώτατα και τα κατώτατα όρια, αυτή η αρχή δρα μέσα στην τυφλή παρόρμηση που οδηγεί ένα πρόσωπο προς κάποιον του αντίθετου φύλου λόγω της σεξουαλικής πολικότητας, μια παρόρμηση που αντιστοιχεί στα ζώα και στις πιο πρωτόγονες μορφές έρωτα (η ζωώδης «απουσία επιλογής»). Η ίδια αρχή δρα μέσα στις εσκεμμένα απεξατομικευμένες μορφές έρωτα, τις οποίες μπορεί να συναντήσει κανείς, για παράδειγμα, στην διονυσιακή εμπειρία. Κατά συνέπεια δεν είναι πάντα σωστό να λέμε ότι οι πιο χυδαίες και ζωώδεις μορφές έρωτα είναι εκεί όπου ένας άνδρας αγαπάει όχι *μια* γυναίκα, αλλά *τη* γυναίκα. Το ακριβώς αντίθετο μπορεί να ισχύει.[46] Το ίδιο μπορεί να ειπωθεί και σε σχέση με το γεγονός ότι κατά την κρίση της συνουσίας, ο άνδρας σχεδόν χάνει την ατομικότητά του. Αυτό μπορεί να συμβεί με δύο διαφορετικούς τρόπους, σύμφωνα με δύο αντίθετες δυνατότητες απεξατομίκευσης, δύο μορφές μέθης: την ανοδική πτήση πάνω από την ατομικότητα και την καθοδική πτώση κάτω απ' αυτήν. Η «υποκατάσταση του ατόμου από το είδος» σε τέτοιες στιγμές είναι καθαρός μύθος. Τέλος, όταν λέγεται ότι ο έρωτας ή γεννιέται από την πρώτη στιγμή ή δεν γεννιέται καθόλου, όταν κανείς μιλάει για 51
coup de foudre [ερωτικό κεραυνοβόλημα], αυτό αναφέρεται κυρίως σε περιπτώσεις όπου, κάτω από ειδικές περιστάσεις, εκείνο που ενεργεί είναι το βαθύτερο στρώμα μ' έναν άμεσο, ανεμπόδιστο, κυριαρχικό τρόπο.

Ο πρώτος νόμος που κυβερνά τη διαδικασία του φύλου στο τρίτο αυτό και βαθύτερο επίπεδο είναι ο νόμος που ορίζει την επιθυμία για ένα συμπλήρωμα, για τη συσσωμάτωση της καθαρής αρσενικής με την καθαρή θηλυκή ποιότητα μέσ' από την ένωση του άνδρα και της γυναίκας. Στο όριο ανάμεσα στο δεύτερο και το τρίτο επίπεδο, το ενδιάμεσο και το πιο βαθύ στρώμα, αρχίζουν αυτομάτως να δρουν οι εξαρτησιακοί δεσμοί οι οποίοι αντιστοιχούν στην εξατομίκευση ή την ενδιάθετη φύση του δεδομένου ατόμου. Σε αυτό το καινούργιο στάδιο, όσον αφορά το ερωτικό πάθος και την κλίση, δεν είναι καθόλου αδιάφορο πλέον το τι είναι μια γυναίκα πέρα από το ότι είναι απλώς γυναίκα και αποτελεί το στοιχειώδες οντολογικό συμπλήρωμα για το οποίο μιλήσαμε. Εδώ, πάνω απ' όλα, η επιλογή επηρεάζεται, για παράδειγμα, από φυλετικούς, φυσιογνωμικούς και χαρακτηρολογικούς παράγοντες, και το σύνολο μπορεί να τονίζεται και να παγιώνεται μέσα στην ψυχή μέχρι που γεννά την ψευδαίσθηση του αναντικατάστατου[47]: πρόκειται για την πίστη στον «μοναδικό έρωτα», την ιδέα ότι ένα πρόσωπο μπορεί ν' αγαπήσει μόνο ένα και μοναδικό άτομο, έναν ειδικό άνδρα ή γυναίκα. Και όταν *όλη* η στοιχειακή δύναμη που ανήκει στο βαθύτερο επίπεδο και στην πρωταρχική διαδικασία καθηλώνεται σε αυτό το ενδιάμεσο επίπεδο —το επίπεδο της εξατομίκευσης και του «υπερβατικού εγώ»— θα εμφανιστεί το «μοιραίο πάθος». Αυτό το πάθος, όπως θα δούμε, δεν είναι ποτέ

ευτυχές αν παραμείνει στην ανθρώπινη, κοσμική σφαίρα, στον βαθμό που εδώ ενεργοποιείται μια δύναμη κι ένα φορτίο που πηγαίνει πέρα από το άτομο: και από εδώ πηγάζουν συχνά βραχυκυκλώματα και καταστάσεις όπως αυτές που εικονίζονται στο *Τριστάνος και Ιζόλδη* του Wagner.

Το ενδιάμεσο επίπεδο είναι επίσης εν γένει το επίπεδο όπου η αγαπημένη γυναίκα γίνεται αντικείμενο θεοποίησης· κι εδώ γεννιέται η ψευδαίσθηση ότι ερωτευόμαστε μια γυναίκα για τη μία ή την άλλη ειδική της ποιότητα, ενώ εκείνο που αληθινά ερωτευόμαστε και το οποίο μας προσδένει σ' αυτήν είναι το καθαρό, το γυμνό της *είναι*. Όταν η βαθιά δύναμη του έρωτα δεν διαπερνάει άμεσα ή δεν καθηλώνεται εντελώς στο ενδιάμεσο επίπεδο (όπως συμβαίνει στη μεγάλη πλειοψηφία των περιπτώσεων), παραμένει ένα ορισμένο περιθώριο ελευθερίας: στη θέση της «μοναδικής, αναντικατάστατης γυναίκας» θα υπάρχει ένας κατά προσέγγιση τύπος, τον οποίο θα συνιστούν περισσότερες από μία γυναίκες (ή άνδρες) και ο οποίος θ' αποτελεί προϋπόθεση για μια αρκετά ισχυρή έλξη. Αλλά αυτή η ελευθερία κινήσεως ή ικανότητα ερωτικής υποκατάστασης μπορεί να έχει και μιαν άλλη αιτία: την ατελή εξατομίκευση ενός δεδομένου όντος. Αν η εσωτερική φυσιογνωμία ενός προσώπου δεν είναι πολύ προσδιορισμένη, θα είναι λιγότερο προσδιορισμένο και το αντικείμενο της επιθυμίας του και, μέσα σε ορισμένα όρια, ευκολότερα αντικαταστατό. Η επανάληψη της εμπειρίας επίσης μπορεί να υποσκάψει τη σταθερότητα η οποία χαρακτηρίζει την πρώτη περίοδο της ερωτικής ζωής. Έτσι ο Balzac έβρισκε ότι στην πρώτη γυναίκα που ερωτευόμαστε αγαπάμε τα πάντα, σαν να επρόκειτο για τη μοναδική γυναίκα· αργότερα, αγαπάμε τη γυναίκα μέσα σε κάθε γυναίκα.

Ας περάσουμε τώρα στο τελευταίο επίπεδο, το επίπεδο της εξωτερικής ατομικότητας. Όταν το κέντρο βάρους της ύπαρξης ενός προσώπου κατεβαίνει εδώ, η εναλλαξιμότητα για την οποία μιλήσαμε και η ακαθοριστία του σεξουαλικού συμπληρώματος στις επιλογές του φτάνει στο αποκορύφωμα. Όπως ήδη είπαμε, κάθε τι σε αυτό το επίπεδο είναι ανόργανο και δεν έχει βαθιές ρίζες. Έτσι σε ορισμένες περιπτώσεις μπορεί να συναντήσουμε τον τύπο του ελευθεριάζοντος που επιδιώκει αποκλειστικά την «ηδονή» και εκτιμάει τη γυναίκα σύμφωνα με την ποσότητα της ηδονής που νομίζει ότι μπορεί να του προσφέρει· από κάθε άλλη άποψη κάθε γυναίκα είναι γι' αυτόν λίγο πολύ ίδια με την οποιαδήποτε άλλη. Σε άλλες περιπτώσεις τον αποφασιστικό ρόλο μπορεί να παίζουν παράγοντες κοινωνικοί όπως η τάξη, ο κύκλος, η μόδα, η παράδοση ή η έλλειψη. Τα χαρακτηριστικά του έρωτα κρυσταλλώνονται τότε σε αυτό το επίπεδο, και μέσ' από τέτοιες ποιότητες κυρίως ορίζεται ο «πολιτισμένος», αστικός έρωτας. Αν ωστόσο ο έρωτας μπορούσε να επανακτήσει ξαφνικά τον στοιχειακό του χαρακτήρα και ν' ακολουθήσει τις προϋποθέσεις που ιδιάζουν στα βαθύτερα στρώματα, τότε θα δρούσε με καταστροφικό τρόπο απέναντι σε οτιδήποτε συνιστά την εξωτερική σφαίρα του κοινωνικού ατόμου, και βέβαια και στις σεξουαλικές σχέσεις. Στην περίπτωση όπου ένα πρόσωπο ξαναβρίσκει το αληθινό του συμπλήρωμα, όλες εκείνες οι συγγένειες που καθορίζονται από το

επίπεδο της ατομικής του φύσης και της *σαμσκάρα* μπορούν να διαρρήξουν κάθε τι το οποίο το κοινωνικό άτομο είχε κερδίσει μέσα στα πλαίσια των θεσμών του πολιτισμού και της κοινωνίας όπου ανήκει. Είναι οι περιπτώσεις στις οποίες ο Chamfort μιλά για το «θείο δικαίωμα στον έρωτα»: «Ils s'appartiennent de droit divin, malgre les lois et les conventions humaines» [«Έχουν (οι εραστές) μερίδιο στο θείο δικαίωμα, ενάντια στους ανθρώπινους νόμους και συμβάσεις»].[48] Τέτοιες περιπτώσεις υπάρχουν αναρίθμητες σήμερα, και προσφέρουν προνομιακό υλικό για ένα είδος δράματος και λογοτεχνίας, ακριβώς επειδή στη σύγχρονη εποχή υπάρχει η αυταπάτη ότι οι σχέσεις ανάμεσα στα φύλα μπορούν να επικεντρώνονται και να συστηματοποιούνται στο πιο εξωτερικό επίπεδο, το κοινωνικό, ανόργανο και τεχνητό.[49]

Με τους ίδιους όρους μπορούν να εξηγηθούν και οι περιπτώσεις των ελευθεριαζόντων εκείνων που γίνονται θύματα του ίδιου τους του παιχνιδιού καταλήγοντας ερωτευμένοι με μια ορισμένη γυναίκα, χάνοντας έτσι την ελευθερία να αλλάζουν τα αντικείμενα του έρωτά τους, ή που περιπίπτουν σε μορφές σεξουαλικής μανίας: αυτό το τελευταίο είναι η συνέπεια του παιχνιδιού τους με τη φωτιά, όπου προκάλεσαν σε μια ορισμένη στιγμή την ενεργοποίηση ενός εκρηκτικού δυναμικού που προέρχεται από το βαθύτερο στάδιο, το προγενέστερο από την ίδια τη *σαμσκάρα* ή εξατομίκευση.

Τα γεγονότα αυτά μπορούν να έχουν εκρηκτικές συνέπειες ακόμα και στο επίπεδο του «μοναδικού έρωτα», αφού οι νόμοι της συγγένειας που ενεργοποιούνται σε αυτό το επίπεδο (στο ενδιάμεσο επίπεδο) μπορούν να δράσουν καταστροφικά για τη σφαίρα του κοινωνικού ατόμου και τις συμβάσεις του όταν συναντήσει κανείς το αληθινό του συμπλήρωμα. Έτσι η «μοναδικότητα» χρεωκοπεί ακόμα μία φορά, ακόμα και η μοναδικότητα του «μοιραίου πάθους». Αλλά αυτές οι περιπτώσεις είναι πολύ σπάνιες στο πεδίο του κοσμικού έρωτα και, όπου συμβαίνουν, ποτέ δεν αξιολογούνται σύμφωνα με την αληθινή τους φύση.

Μια άλλη περίπτωση που μπορεί να αναλυθεί σε αυτά τα πλαίσια είναι η περίπτωση ενός στοιχειακού σεξουαλικού πάθους και έλξης τα οποία μπορεί να συνοδεύονται από περιφρόνηση ή ακόμα και μίσος ανάμεσα στους εραστές: είναι η ενέργεια του βαθύτερου επιπέδου εκείνη που δρα υπονομεύοντας όλες τις καθοριστικές συγγένειες του χαρακτήρα και όλες τις αξίες που κανονικά θα μπορούσαν να επικεντρωθούν στο ενδιάμεσο πεδίο. Αυτή η περίπτωση είναι συμμετρική μ' εκείνη όπου οι συγγένειες του ενδιάμεσου πεδίου μπορούν, με τη σειρά τους, να υποσκάψουν κάθε τι το οποίο ανήκει στην εξωτερική περιοχή της κοινωνικής ηθικής και των θεσμών.

Πρέπει τέλος να πούμε ότι υπάρχουν και τεχνητά μέσα τα οποία μπορούν να διεγείρουν σε περισσότερο ή λιγότερο ελεύθερη κατάσταση τις στοιχειακές δυνάμεις του έρωτα ουδετεροποιώντας τα πιο εξωτερικά επίπεδα. Εδώ μπορούμε να αναφέρουμε το αλκοόλ και μερικά ναρκωτικά· τέτοια μέσα χρησιμοποιούνταν ορισμένες φορές σε σεξουαλικά δρώμενα, όπως στις διονυσιακές

τελετουργίες και στον Ταντρισμό. Ερωτικά φίλτρα, των οποίων η αληθινή φύση είναι άγνωστη στον σύγχρονο κόσμο, έχουν παίξει παρόμοιο ρόλο. Μέσ' απ' αυτά, όπως θα δούμε, ο έρωτας μπορεί να οδηγήσει σε ορισμένες μορφές δαιμονικής λατρείας καθώς και στην αληθινή σεξουαλική μαγεία.

Σε όλα όσα είπαμε μέχρις εδώ δεν πρέπει ποτέ να συγχέουμε τον ρόλο εκείνου που *αποτελεί προϋπόθεση* με τον ρόλο εκείνου που *καθορίζει*. Για να λειτουργήσει σωστά μια μηχανή, πρέπει ν' αποτελείται από συγκεκριμένα μέρη τα οποία συλλειτουργούν με τον κατάλληλο τρόπο· αυτή είναι η προϋπόθεση. Αλλά όταν δεν υπάρχει ενέργεια στον κινητήρα, ακόμα και η πιο τέλεια μηχανή θα παραμείνει αδρανής. Το ίδιο ισχύει και για όλες τις προϋποθέσεις που είναι απαραίτητες στον άνθρωπο ο οποίος, στα δύο πιο επιφανειακά επίπεδα της ύπαρξής του, μπορεί θεωρητικά να ανταποκριθεί τέλεια στη σεξουαλική έλξη· αλλά η πρωταρχική δύναμη του έρωτα πρέπει να εγερθεί υπό μορφήν ηλεκτρικού φορτίου προκειμένου να δημιουργηθεί η μαγνητική ή μαγική κατάσταση που είναι το αληθινό θεμέλιο κάθε σεξουαλικού έρωτα.

Σε έναν κοινό άνθρωπο, και ειδικά στον πολιτισμένο άνθρωπο του δυτικού κόσμου, η ερωτική εμπειρία έχει συχνά έναν παθητικό χαρακτήρα. Μοιάζει σαν οι αντίστοιχες διαδικασίες να ξεκινούν και να προχωρούν από μόνες τους δίχως την παρέμβαση της ανθρώπινης θέλησης. Δεν μπορεί ούτε καν να εστιάσει με ακρίβεια αυτές τις διαδικασίες σε κάποιο από τα τρία επίπεδα. Αυτή η κατάσταση θεωρείται πια τόσο φυσική ώστε οι άνθρωποι αισθάνονται την επιθυμία τους σαν καταναγκασμό, πέρα από τον έλεγχό τους, ή αλλιώς αμφιβάλλουν για την ειλικρίνεια και το βάθος της επιθυμίας τους. Στις λατινικές γλώσσες, η λέξη «πάθος» εκφράζει ακριβώς την ιδέα του να υφίσταται κάποιος κάτι ή να υποφέρει. Το ίδιο ισχύει και για τη γερμανική λέξη *Leidenschaft*, από το ρήμα *leiden*, που σημαίνει επίσης «υπομένω» ή «πάσχω».

Ο βαθμός παθητικότητας εξαρτάται από το άτομο και την εσωτερική του διαφοροποίηση. Επιπλέον, πρέπει κανείς να λάβει υπόψιν του τις ψυχολογικές διαφοροποιήσεις που βασίζονται στους διάφορους κοινωνικούς θεσμούς. Για παράδειγμα, ο θεσμός της πολυγαμίας ενισχύει φυσικά έναν αρσενικό τύπο στον οποίον το εγώ παρουσιάζει μεγαλύτερο βαθμό ελευθερίας απέναντι στον έρωτα (με μεγαλύτερη μεταβλητότητα και ως εκ τούτου λιγότερη σταθερότητα). Σε αυτόν τον αρσενικό τύπο η ερωτική εμπειρία καθαυτή έχει μεγαλύτερη σημασία από τη σχέση με μία ορισμένη γυναίκα ως πρόσωπο (μια αραβική παροιμία λέει, «Ένα φρούτο, και μετά άλλο φρούτο»). Η πολυγαμία δεν αντιστοιχεί πάντοτε στην εξωτερική και ανόργανη κατάσταση που προσιδιάζει στον ελευθεριάζοντα. Η μετάβαση από την πολυγαμία (ή από γάμους που επιτρέπουν τις παλλακίδες ως αναπόσπαστο μέρος της οικογένειας) στη μονογαμία, παρά τις κομφορμιστικές αντιλήψεις που επικρατούν σήμερα, με κανένα τρόπο δεν σημαίνει την υποκατάσταση ενός κατώτερου τύπου αρρενωπότητας από έναν ανώτερο, αλλά το ακριβώς αντίθετο· πρόκειται μάλλον για σύμπτωμα μιας πολύ μεγαλύτερης επικείμενης υποδούλωσης του ανθρώπου στον έρωτα και στη

γυναίκα, και αυτό δεν είναι κάτι που χαρακτηρίζει έναν ανώτερο πολιτισμό.[50]

Στον αρχαίο κόσμο ή σε πρωτόγονους λαούς, ανακαλύπτουμε τα στοιχεία μιας τεχνικής που ήταν δραστική υπό τις πλέον διαφορετικές περιστάσεις του έρωτα. Προς το παρόν θα δώσουμε ένα μόνο παράδειγμα: το ότι ανάμεσα σε τέτοιες λαούς, οι γαμικές τελετουργίες ταυτίζονταν με ερωτικά ξόρκια που αφύπνιζαν τη δύναμη της έλξης ανάμεσα στα φύλα ως ακατανίκητη ορμή.[51] Σύμφωνα με το σχήμα μας, τα ξόρκια αυτά αφύπνιζαν και ενεργοποιούσαν τον έρωτα στο στοιχειακό επίπεδο και ενείχαν πάντα τον κίνδυνο να προκαλέσουν ένα είδος δαιμονισμού ή κατοχής.

Πριν προχωρήσουμε περισσότερο, ας ρίξουμε μια τελευταία ματιά στο δρόμο που έχουμε ήδη διασχίσει. Έχουμε αρνηθεί κάθε φιναλιστική, βιολογική ερμηνεία του *έρωτα*, και έχουμε απορρίψει τη φροϋδική «αρχή της ηδονής» ως τίποτα περισσότερο από μια θεωρία η οποία θέτει ένα φαντασιώδες «ένστικτο της αναπαραγωγής» ως πρωταρχικό θεμέλιο της ερωτικής ορμής. Η μαγνητική θεωρία, σύμφωνα με την άποψή μας, ανταποκρίνεται πιστότερα στην πραγματικότητα. Προχωρήσαμε βαθύτερα σε αυτή τη θεωρία με τη βοήθεια δεδομένων που πήραμε από τις παραδοσιακές διδασκαλίες, οι οποίες μιλούν για μια κατάσταση ροής που εγκαθιδρύεται «καταλυτικά» ανάμεσα στους εραστές μέσ' από την παρουσία εκείνων των θεμελιακών δυνάμεων (*γιν* και *γιανγκ*) που ορίζουν τη σεξουαλική πολικότητα και τη σεξουαλική ανάπτυξη εν γένει. Η συνέπεια είναι μια μετατόπιση του επιπέδου συνείδησης, η οποία με τη σειρά της γίνεται αιτία μιας μαγικής ενεργοποίησης της δύναμης της φαντασίας και μιας περισσότερο ή λιγότερο ισχυρής κατάληψης του νου από μία και μόνη κυρίαρχη ιδέα. Το αρχαίο δόγμα της αόρατης μεταμόρφωσης, η οποία συντελείται μέσα στο αίμα όταν το πρόσωπο καταλαμβάνεται από έρωτα, έχει αποκατασταθεί στην πραγματική του αξία. Τέλος, εξετάσαμε τις προϋποθέσεις οι οποίες σχετίζονται με την υπαρξιακή επιθυμία για ένα συμπλήρωμα στα πλαίσια μιας θεωρίας των πολλαπλών διαστρώσεων του προσώπου. Τονίσαμε όμως ότι ως πρωταρχική δύναμη και βάση των πάντων πρέπει πάντα να θεωρείται εκείνο το οποίο πηγάζει άμεσα από την απόλυτη αρρενωπότητα και την απόλυτη θηλυκότητα: και απ' αυτή την άποψη, όσο πιο έντονη είναι η διαδικασία, με όλα τα παρεπόμενα της στοιχειακής έλξης, τόσο πιο αποφασιστική θα είναι και η διαφοροποίηση των φύλων, δηλαδή η σεξουαλική τους ανάπτυξη.

Αλλά εδώ μπορεί να πει κανείς ότι έχουμε διαγράψει μια κυκλική πορεία αποφεύγοντας την ουσία. Όσο κι αν προσπαθούμε να εξηγήσουμε το ερωτικό γεγονός, πάντοτε ξαναγυρίζουμε στον ίδιο τον έρωτα και αναπόφευκτα ερχόμαστε αντιμέτωποι με το θεμελιώδες ερώτημα: *γιατί ο άνδρας και η γυναίκα έλκονται ο ένας από τον άλλον;* Αφού φτάσαμε ν' αναγνωρίσουμε καθαρά αυτό θεμελιώδες και ακαταμάχητο γεγονός, πρέπει τώρα ν' αναζητήσουμε τη *σημασία* του. Και είναι ακριβώς το ίδιο σαν να ρωτάμε για το νόημα αυτού καθαυτού του φύλου. Έτσι οδηγούμαστε ακριβώς στο επίκεντρο της μεταφυσικής του φύλου, με την οποία θα ασχοληθούμε στο επόμενο κεφάλαιο.

1. P. Bourget, *Physiology de l'amour moderne*, Paris, 1890. Και σαν συμπέρασμα (ο.π.): «Ο εραστής που ζητάει στον έρωτα κάτι παραπάνω από τον ίδιο τον έρωτα, το οποίο μπορεί να κυμαίνεται από το ενδιαφέρον μέχρι την εκτίμηση, δεν είναι πραγματικός εραστής».
2. Βλ. H.T. Moore, *D.H. Lawrence's Letters to Bertrand Russell*, ed. Gotham Book Mart, ειδικά την επιστολή της 8ης Δεκεμβρίου 1915.
3. J. Péladan, *La science de l'amour*, p. 210.
4. E. Morselli, *Sessualità umana*, Milano, 1944.
5. L. Klages, *Vom kosmogonischen Eros*, Jena, 1935, p. 25.
6. Εξαίρεση αποτελεί η περίπτωση όπου, στην διάρκεια ιερών και γιορταστικών σεξουαλικών ενώσεων σε αρχαίους πολιτισμούς, επιδιωκόταν μια επιθυμητή και εσκεμμένη εγκυμοσύνη η οποία ορισμένες φορές συνδεόταν με συμβολικές δομές και επικλητικές φόρμουλες (στην Ινδία και στον ισλαμικό κόσμο, για παράδειγμα). Ωστόσο, ακόμα και σε τέτοιες περιπτώσεις στον ίδιο τον κλασικό κόσμο γινόταν μια διάκριση, όχι μόνο ανάμεσα στις ενώσεις που είχαν αυτόν τον σκοπό και τις άλλες ενώσεις αλλά και μεταξύ των γυναικών που μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν γι' αυτό τον σκοπό. Στον Δημοσθένη, δημόσιο κατήγορο της Νεαίρας, αποδίδονται πράγματι τα εξής λόγια: «Έχουμε εταίρες για την ηδονή, παλλακίδες για την καθημερινή φροντίδα του σώματός μας, και συζύγους για να μας φέρνουν νόμιμα παιδιά και να φρουρούν πιστά τον οίκο μας».
7. V. Solovieff, *Le sens de l'amor*, Paris, 1946, pp. 7-8, 9,10-11.
8. A. Joussain, *Les passions humaines*, Paris, 1928, pp. 171-172. Μεταξύ άλλων, η στειρότητα συναντάται συχνά σε υπερσεξουαλικές γυναίκες ακόμη και στο πιο περιορισμένα φυσιολογικό επίπεδο: και η ανάλυση του παράγοντα ο οποίος εμποδίζει σε αυτές τη σύλληψη κατά τη διάρκεια της συνουσίας έχει προσφάτως γίνει βάση μιας από τις ποικιλίες των αντισυλληπτικών μέσων (βλ. A. Cucco, *L' Amplesso e la frode*, Roma, 1958, p. 573ff.).
9. V. Solovieff, *Les passions*, p. 11.
10. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, 4, ed. Cotta, Berlin-Stuttgard, v. VI, pp. 88-89. [ελλ. εκδ.: *Ο Κόσμος σαν Βούληση και σαν Παράσταση*, μετ. Αχ. Βαγενάς, «Αναγνωστίδης», Αθήνα, χ.χ.].
11. Ibid., pp. 90ff., 96.
12. O H. Malraux βάζει στο στόμα ενός από τους χαρακτήρες του τα ακόλουθα λόγια: «Πάντα χρειαζόμαστε ένα δηλητήριο. Αυτή η χώρα [η Κίνα] έχει το όπιο. Το Ισλάμ έχει το χασίς, η Δύση έχει τη γυναίκα... Ο έρωτας είναι ίσως το μέσον που κατά προτίμησιν χρησιμοποιεί η Δύση».
13. S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, Leipzig-Vienna, 1921. [ελλ. εκδ.: *Πέρα από την Αρχή της Ηδονής*, μετ. Ν.Φ. Βαρσαμής, «Γκόκος-Καρανικόλας», Αθήνα, χ.χ.).
14. P. Piobb, *Venus, la déesse magique de la chair*, Paris, 1909.
15. Βλ. Ch.S. Féré, *L'Instinct sexuel*, Paris, 1909.
16. Αυτό ισχύει προπάντων για εκείνους που δεν ονειρεύονται ασπρόμαυρα, όπως οι περισσότεροι άνθρωποι, αλλά βλέπουν έγχρωμα όνειρα.
17. Έχει επίσης επιβεβαιωθεί ότι σε ορισμένα ζώα η παραγωγή ορμονών, την οποία ορισμένοι θεωρούν ως αιτία της σεξουαλικής διέγερσης, συμβαίνει μόνο τη στιγμή της συνουσίας. Πρβλ. A. Hesnard, *Manuel de sexologie*, Paris, 1951.
18. L. Pin, *Psicologia dell'Amore*, Milano, 1944, p. 145: «Το συναίσθημα αποκτάει ορισμένες φορές τέτοια ένταση που γίνεται πόνος, και στην πραγματικότητα έχει μιαν ανασταλτική συνέπεια στις σεξουαλικές διαδικασίες».
19. H. Ellis, *Studies in the Psychology of Sex*, p. 7. Πρβλ. A. Hesnard, *Manuel*, p. 13: «Μπορούμε να πούμε ότι ως προς την ουσιώδη της όψη στον άνθρωπο, δηλαδή ως προς την ψυχική της πλευρά, η σεξουαλικότητα μπορεί να παρουσιάζει μιαν αξιοσημείωτη ανάπτυξη χωρίς καθόλου

σχεδόν τη συνεργασία του γεννητικού συστήματος».

20. Έτσι δεν είναι και τόσο αστείο όταν μια νεαρή αμερικανίδα εμφανίζεται να λέει στο αγόρι της μετά τη συνουσία: «Do you feel better now, darling?»
21. Ως μετάφραση ενός υπαρξιακού αναστοχασμού, μπορούμε να παραθέσουμε τα ακόλουθα λόγια, τα οποία ο E.M. Remarque στο *Drei Kameraden* (Düsseldorf, 1955, p. 187) βάζει στο στόμα ενός από τους ήρωές του: «Τώρα ένιωσα για πρώτη φορά ότι θα μπορούσα να σημαίνω κάτι για ένα ανθρώπινο πλάσμα χάρη στο γεγονός και μόνο πως ήμουν δίπλα του. Ακούγεται απλό να το πει κανείς· αλλά εάν κανείς το σκεφτεί, νιώθει πως πρόκειται για ένα πράγμα τεράστιο, απεριόριστο: κάτι που μπορεί να σε καταστρέψει ή να σε μεταμορφώσει ολοκληρωτικά. Είναι αγάπη, κι είναι αγάπη για ένα άλλο πρόσωπο».
22. Ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις ως προς αυτό, ακόμα και σε σχέση με ορισμένους πληθυσμούς της νότιας Ιταλίας, υπάρχουν στο έργο του C. Levi, *Cristo si è fermato a Eboli* (Torino, 1946, p.43). Έτσι μπορεί να δει κανείς και την απώτατη καταγωγή της ισλαμικής *πουρντά*, της απομόνωσης των γυναικών.
23. M. Ficino, *Sopra lo amore*, ed. Levasti, VII, 7: «Δίκαια λοιπόν εντοπίζουμε τον πυρετό του Έρωτα στο αίμα». Σχετικά με αυτή τη διαδικασία, πρβλ. VII, 4-7 και 10, όπου, ωστόσο, πρέπει να παραβλέψουμε την αφελή ιδέα εικόνων οι οποίες μεταβιβάζονται υλικά, μέσω του βλέμματος, από το ένα πλάσμα στο άλλο. VII, 11: Στον κοινό έρωτα, θεωρούμενον ως φυσιολογικό έρωτα σε αντίθεση προς τον πλατωνικό, «η αγωνία των Εραστών διαρκεί όσο διαρκεί το τσίμπημα [*perturbatio*] που προκαλεί στις φλέβες το λεγόμενο κακό μάτι». Πρβλ. G.B. Della Porta, *Magia Naturalis*, I, XV. Ο Πλάτων (*Φαίδρος*, 251a, b) έγραφε για το «ρεύμα της ομορφιάς που συλλαμβάνεται με τα μάτια», το οποίο αναπτύσσεται και προκαλεί «τρεμούλα, που γίνεται ιδρώτας και αθέλητη φλόγα». Η φλόγα εδώ πρέπει να εννοείται με την καθαρά φυσική έννοια της εσωτερικής θερμότητας και αποτελεί μέρος εκείνης της φαινομενολογίας της ερωτικής «μεταρσίωσης» για την οποία μιλήσαμε παραπάνω. Σε αυτό βασίζεται προφανώς εκείνο που ο Kremmertz ονόμαζε, ακριβώς, «μαγική πυρά».
24. G. D'Annuncio, *Il Piacere*, p. 69: «Φαίνεται σαν ένα μέρος της ερωτικής γοητείας αυτής της γυναίκας να είχε εισβάλει μέσα του, όπως ένα μέρος από την ισχύ του μαγνήτη εισβάλλει μέσα στο σίδερο. Ήταν αληθινά ένα μαγνητικό αίσθημα ευφορίας, από αυτά τα έντονα και βαθιά αισθήματα που οι άνθρωποι πάντοτε σχεδόν νιώθουν στην αρχή του έρωτα, που δεν εντοπίζεται ούτε στο σώμα ούτε στο πνεύμα όπως άλλα αισθήματα αλλά πηγάζει από ένα ουδέτερο στοιχείο της ύπαρξής μας, ένα στοιχείο που θα μπορούσα να ονομάσω ενδιάμεσο και είναι άγνωστης φύσεως, απλούστερο από την ψυχή, λεπτότερο από τη μορφή, που συσσωρεύει το πάθος όπως ένα δοχείο». Και στη σ. 87: «Ένιωθε την παρουσία της να κυκλοφορεί και ν' αναμειγνύεται στο αίμα του, μέχρι που το αίμα του έγινε ζωή της, και το αίμα της ζωή του». Αισθήσεις αυτού του είδους είναι συνήθως πιο έντονες μετά τη σωματική ένωση, αλλά μπορούν ακόμη και να καταστραφούν αν η ένωση γίνει με πρωτόγονο τρόπο. Ο D.H. Lawrence λέει σε μια επιστολή του (δημοσιευμένη από τον Moore): «Όταν σμίγω με μια γυναίκα, η αίσθηση μέσα στο αίμα μου είναι έντονη, υπέροχη... Κάτι περνάει, δεν ξέρω τι ακριβώς, από το αίμα της στο δικό μου τη στιγμή της ένωσης. Έτσι ακόμα κι όταν έχει φύγει, παραμένει ανάμεσά μας αυτή η γνώση μέσω του αίματος, έστω και αν η συνειδητή, νοητική πρόσληψη έχει διακοπεί».
25. Eliphas Lévi, *La science des spirits*, Paris, 1865, p. 213.
26. C. Mauclair, *La magie de l'amour*, pp. 56, 51. 52-53.
27. M. Lolli, *Sulle passioni*, Milano, 1856, c. III.
28. Stendhal, *De l'amour*, I, 15: «Για μένα, αυτή η λέξη εκφράζει το κύριο φαινόμενο της τρέλας που ονομάζουμε έρωτα». «Με τη λέξη αποκρυστάλλωση εννοώ έναν ορισμένο πυρετό της φαντασίας ο οποίος καθιστά άγνωστο ένα αντικείμενο γενικώς κοινό, και του αποδίδει ένα είδος αυθυπαρξίας».
29. Είναι ενδιαφέρον το γεγονός ότι, χωρίς να το θέλει και χωρίς να αναλύσει ολόκληρο το εύρος της, ένας ψυχολόγος έφτασε να χρησιμοποιήσει αυτή τη λέξη.
30. L. Pin, *Psicologia dell' amore*, p. 139 και 121-124. Πρβλ. Ninon de Lenclos, στο B. Dangennes,

Lettres d'Amour, Paris s.d. p. 55: «Να ξέρεις ότι τη στιγμή που θα μπορούσα να χαλαρώσω, αν η εικόνα σου εξαφανιζόταν για μια στιγμή, θα έπαυα να σ' αγαπώ».

31. Eliphas Lévi, *Dogme et rituel de l'Haute Magie* (ιταλική μετάφραση 1983, σ. 58, 84).
32. O. Weininger, *Geschlecht und Charakter*, Vienna, 1918, p. 14ff.
33. H. Ploss/ M. Bartels, *Das Weib in der Natur und Volkerkunde*, Leipzig, 1897, I, p. 469.
34. Αναφέρονται συχνά τα παραδείγματα του Ερρίκου του Γ' και του Ερρίκου του Δ' της Γαλλίας, οι οποίοι λέγεται ότι είχαν καταληφθεί από αιφνίδια και ακατανίκητα πάθη για γυναίκες των οποίων είχαν μυρίσει τα εσώρουχα. Στην περίπτωση του Ερρίκου του Γ', λέγεται ότι το πάθος του για τη Μαρία του Κληβς ξεκίνησε με αυτόν τον τρόπο και συνεχίστηκε και μετά τον τραγικό θάνατό της. Πρβλ. R. von Krafft-Ebing, *Psychopathia Sexualis*, Stuttgart, p. 25. Όταν ο συγγραφέας εξέφραζε αμφιβολίες (σ. 18) για το αν φαινόμενα του είδους αυτού σχετιζόμενα με τα οσφρητικά κέντρα μπορούν να συμβούν «σε φυσιολογικά άτομα», προφανώς αντιλαμβανόταν ως φυσιολογικά τα άτομα εκείνα που διέθεταν περιορισμένη «λεπτή» ευαισθησία. Οι Ploss και Bartels (Vol. I, p. 467ff.) αναφέρουν τη διαδεδομένη πεποίθηση ότι οι οσμές του σώματος (θα μπορούσαμε να πούμε, της ύπαρξης) ενός ορισμένου προσώπου έχουν μεθυστική επιρροή σε κάποιο πρόσωπο του αντίθετου φύλου.
35. O. Weininger, *Geschlecht und Charakter*, pp. 7-13.
36. Πλάτων, *Συμπόσιον*, 191d.
37. Ο.π.
38. A. Schopenhauer, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, p. 102.
39. O. Weininger, *Geschlecht und Charakter*, pp. 31-52.
40. Μια παρόμοια ιδέα βρίσκεται στη βάση της αρχαίας αστρολογικής αντίληψης ότι για την αμοιβαία έλξη είναι απαραίτητο κατά τη γέννηση ενός άνδρα και μιας γυναίκας ο ήλιος και η σελήνη να βρίσκονται εναλλάξ (ο πρώτος να έχει στο ζώδιό του τον ήλιο ενώ η δεύτερη τη σελήνη — ο ήλιος είναι *γιανγκ* και η σελήνη είναι *γιν*).
41. Αυτό φαίνεται να είναι επίσης το νόημα που υποκρύπτεται στην τελετή του γάμου, σύμφωνα με την οποία ο άνδρας και η γυναίκα στεφανώνονται και φαντάζονται τους εαυτούς τους σαν βασιλιά και βασίλισσα.
42. Όσον αφορά τις σύγχρονες, εκφυλισμένες μορφές του θηλυκού: «Αυτές οι κυρίες δίχως φύλο που στοιχειώνουν τις φημισμένες συνοικίες των μεγάλων πόλεων, πλημμυρισμένες από ανεκπλήρωτες διανοητικές φιλοδοξίες, το κύριο στήριγμα γιατρών, πνευματιστών, ψυχαναλυτών και εκκεντρικών συγγραφέων (L. O' Flaherty).
43. Όσον αφορά αυτό το θέμα, βλ. J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Milano, 1949, p. 244ff.
44. Στο δράμα του Oscar Wilde, είναι απαραίτητο ν' αφήσουμε κατά μέρος τις αισθητικοποιημένες γαρνιτούρες. Αλλά τόσο σε αυτό όσο και, ακόμη περισσότερο, στην όπερα του Richard Strauss, υπάρχει μια ορισμένη ατμόσφαιρα η οποία, πέρα από τη μεγάλη υποβλητική της δύναμη, βρίθει από κοσμικές αναλογίες. Το όλο έργο κυριαρχείται από το μοτίβο της *Σελήνης* και της *Νύχτας*. Υπάρχει ακόμη ο «Χορός των Εφτά Πέπλων» της Σαλώμης, στον οποίο θα αναφερθούμε αργότερα.

    Στον εορτασμό της Μαχαβράτα ετελείτο μια τελετουργική συνεύρεση ανάμεσα σε μια πόρνη (*πουμσκάλι*) κι έναν ασκητή (*μπραχματσάριν*) στον ίδιο τον τόπο που ήταν καθιερωμένος για τις θυσίες (πρβλ. Mircea Eliade, *Yoga: immortalité et liberté*, Paris, 1954, pp. 115, 257-258). Αυτό ίσως σχετίζεται με την πιο ακραία δυνατή έκφραση της διαφοροποίησης ανάμεσα στο αρσενικό και το θηλυκό.
45. Για τη *σαμσκάρα* και τη *βασάνα*, βλ. J. Evola, *Lo Yoga del la potenza*, Roma, 1968, pp. 102-105. Επίσης, M. Eliade, *Yoga*, pp. 61-92, 103, 54ff., 60. [ελλ. εκδ. του τελευταίου: *Γιόγκα: αθανασία και ελευθερία*, μετ. Έλση Τσούτη, «Χατζηνικολή», Αθήνα, 1980].
46. Ορισμένες τελετές συλλογικής σεξουαλικής μαγείας αποκαλούνται *χόλι-μάργκα* με βάση το όνομα ενός είδους φορέματος το οποίο φορούν τα κορίτσια που συμμετέχουν· επιλέγοντας με κλήρο το όνομα, κάθε άνδρας διαλέγει τη γυναίκα που θα είναι το ταίρι του στην τελετή (αναφ. στο Eliade, p. 402, και Evola, *Lo Yoga della potenza*, p. 336ff. σε σχέση με το μυστικό ταντρικό

τελετουργικό). Περαιτέρω μπορεί να αναφερθεί κανείς στην εσκεμμένη αχαλινωσία ορισμένων εποχιακών γιορτών όπως τα Βακχανάλια και τα Σατουρνάλια.

47. Υπάρχει μια ορισμένη μακρινή αναλογία με τη φροϋδική διάκριση ανάμεσα στην «πρωτογενή ψυχική διαδικασία», όπου το λιμπιντικό φορτίο είναι ακόμη ελεύθερο και κυμαινόμενο, και τη «δευτερογενή ψυχική διαδικασία», όπου το φορτίο δεσμεύεται σε συγκεκριμένες παραστάσεις και είναι δύσκολο πλέον ν' αποσπαστεί από αυτές.
48. Παρ. στο A. Schopenhauer, *Metaphysik*, p. 110.
49. Μια άλλη συνέπεια είναι η ενδημική εμφάνιση διαζυγίων και αλλεπάλληλων διαδοχικών γάμων στους «μονογαμικούς» και κατεξοχήν «μοντέρνους» πολιτισμούς, που οφείλεται ακριβώς στην εκτόπιση του έρωτα στα πιο επιφανειακά στρώματα της ύπαρξης. Αντίθετα, προηγούμενοι πολιτισμοί με την οργανική τους φύση ελάμβαναν πολύ περισσότερο ως κανόνα εκείνο το οποίο ανήκει στο βαθύτερο και στο πιο εξατομικευμένο στρώμα της «ατομικότητας», ακόμη και σε αντίθεση προς την καταναγκαστική ισχύ των θεσμών, διασφαλίζοντας έτσι μεγαλύτερο βαθμό σταθερότητας για τις ενώσεις ανάμεσα στα δύο φύλα, όταν το σύστημα δεν ήταν πολυγαμικό, με ποικίλουσες προϋποθέσεις στις οποίες θα αναφερθούμε αργότερα.
50. Βλ. J. Evola, *L'Arco e la clava*, Milano, 1968, c. XII.
51. A. Crawley, *Mystic Rose*, New York, 1902, p. 318.

2

Η Μεταφυσική του Φύλου

Ο μύθος του ερμαφρόδιτου.

Ο μύθος είναι η μορφή εκείνη στην οποία έχει εκφράσει ο παραδοσιακός κόσμος τις έσχατες σημασίες του είναι. Ο παραδοσιακός μύθος έχει την αξία κλειδιού, αξία η οποία είχε παραγνωριστεί από όλες εκείνες τις προσπάθειες που έγιναν στο παρελθόν να τον ερμηνεύσουν με τους όρους της φυσικής ιστορίας, της βιολογίας και της ψυχολογίας. Για μας, αντίθετα, είναι ο μύθος εκείνος που θα παράσχει τις εξηγήσεις που ζητάμε, σε σχέση με το ειδικό αντικείμενο της έρευνάς μας.

Είναι πολλοί οι μύθοι που αναφέρονται στο μεταφυσικό πρόβλημα του φύλου. Από αυτούς θα διαλέξουμε έναν που να είναι κατάλληλος για τον δυτικό άνθρωπο και σχετικά οικείος του· πρέπει να έχουμε κατά νου, ωστόσο, ότι παρόμοια νοήματα θα βρούμε και σε μύθους που ανήκουν σε άλλους πολιτισμούς. Ας πάρουμε ως βάση, λοιπόν, τη συζήτηση του έρωτα στο *Συμπόσιο* του Πλάτωνα. Εδώ, εκτίθενται δύο θεωρίες περί έρωτα, από τον Αριστοφάνη και τη Διοτίμα, αναμεμειγμένες με τον μύθο. Θα δούμε ότι από μια ορισμένη άποψη οι δύο θεωρίες είναι συμπληρωματικές και αναδεικνύουν τις αντινομίες και την προβληματική του έρωτα.

Η πρώτη θεωρία αφορά τον μύθο του ερμαφρόδιτου. Όπως και με όλους τους μύθους που εισήγαγε ο Πλάτων στη φιλοσοφία του, πρέπει να υποθέσουμε ότι οι πηγές του βρίσκονται στις μυητικές τελετές των αρχαίων ελληνικών μυστηρίων. Στην πραγματικότητα, το ίδιο αυτό θέμα υποβόσκει μέσα στις πιο διαφορετικές γραμματείες, από τους Γνωστικούς και αρχαίους κύκλους των μυημένων στις μυστηριακές λατρείες μέχρι συγγραφείς του Μεσαίωνα και των απαρχών της σύγχρονης εποχής. Αντίστοιχα θέματα συναντάμε επίσης κι εκτός Ευρώπης.

Σύμφωνα με τον Πλάτωνα[1], υπήρχε ένα αρχέγονο είδος ανθρώπινων όντων «που η ουσία τους έχει πια εξαφανιστεί», ένα είδος που ενσωμάτωνε μέσα του και τις δύο αρχές, την αρσενική και τη θηλυκή. Αυτό το ερμαφρόδιτο γένος «ήταν ασυνήθιστα ισχυρό και γενναίο, και μέσα στην ψυχή του καλλιεργούσε αλαζονικά σχέδια, έως και να υπερβεί μια μέρα τους ίδιους τους θεούς». Σε αυτούς αναφερόταν η παράδοση την οποία αφηγείται ο Όμηρος σχετικά με τον Όθωνα και τον Εφιάλτη, με την προσπάθειά τους να «υψώσουν μια σκάλα ως τον ουρανό και να επιτεθούν στους θεούς». Το ίδιο είναι επίσης το θέμα της *ὕβρεως* των Τιτάνων και των Γιγάντων, καθώς και του Προμηθέα. Θα το συναντήσουμε και σε πολλούς άλλους μύθους επίσης — ακόμα και, σ' έναν ορισμένο βαθμό, στον βιβλικό μύθο του Αδάμ μέσα στον κήπο της Εδέμ όπου βρίσκουμε την υπόσχεση: «καὶ ὡς θεοὶ ἔσεσθε» (Γένεσις, ΙΙΙ, 5).

Σύμφωνα με τον Πλάτωνα, οι θεοί δεν κεραυνοβόλησαν τους ερμαφρόδιτους με αστροπελέκι, όπως έκαναν με τους Γίγαντες, αλλά παρέλυσαν τη δύναμή τους σχίζοντάς τους στα δύο. Από εδώ γεννήθηκαν πλάσματα του ενός φύλου ή

του άλλου, αρσενικά ή θηλυκά· πλάσματα όμως που διατηρούσαν τη μνήμη της προηγούμενης κατάστασής τους και έτρεφαν μέσα τους την επιθυμία να ξαναβρούν την πρωταρχική τους ενότητα. Σύμφωνα με τον Πλάτωνα, σε αυτή την παρόρμηση θα έπρεπε ν' αναζητηθεί το έσχατο μεταφυσικό και αιώνιο νόημα του έρωτα: «Άρα ο έρωτας είναι πραγματικά από τόσο παλιά έμφυτος στους ανθρώπους και σμίγοντάς τους ανασυνθέτει την αρχική τους φύση και προσπαθεί με δύο να φτιάξει ένα, για να γιατρέψει την ελαττωματική ανθρώπινη φύση».[2] Πέρα από την κοινή συμμετοχή των εραστών στη σεξουαλική ηδονή, η ψυχή καθενός τους «ζητάει κάτι *άλλο*, που δεν μπορεί να το πει με λόγια, παρά μόνο αυτό που θέλει το *υποδηλώνει συμβολικά* και αινιγματικά».[3] Σαν μια εκ των υστέρων ρητορική αντιπαράθεση, ο Πλάτων παρουσιάζει τον Ήφαιστο να ρωτάει τους εραστές:

> *Άραγε αυτό ζητάτε; Να ενωθείτε ο ένας με τον άλλον όσο το δυνατόν περισσότερο ώστε να μη χωριζόσαστε νύχτα και μέρα ο ένας από τον άλλον; Σας ρωτώ, γιατί αν ο πόθος σας είναι αυτός, εγώ μπορώ να σας λιώσω μαζί και να σας κολλήσω, ώστε από δύο που είσαστε να γίνεται ένας και όσο ζείτε —μιας και θα είσαστε ένας— να ζείτε μαζί, και άμα πεθάνετε εκεί πάλι στον Άδη θα πάτε και θα είσαστε μαζί πεθαμένοι, ένας αντί για δύο. Μα για κοιτάξτε: αυτό είναι που ποθείτε και θα μείνετε ικανοποιημένοι αν το πετύχετε;*

Και ο Πλάτων απαντάει:

> *Ξέρουμε πολύ καλά ότι ούτε ένας δεν θα πει όχι, ούτε θα δείξει να θέλει τίποτε άλλο, αλλά θα πιστέψει πως άκουσε ακριβώς εκείνο που ποθεί εδώ και τόσον καιρό, να σμίξει δηλαδή με το αγαπημένο πρόσωπο και να λιώσει μαζί του, και από τα δύο να γίνουν ένα. Και η αιτία είναι τούτο: ότι αυτή ήταν η πρωταρχική μας φύση και —το λέω— ήμασταν ολάκεροι. Άρα εκείνο που ονομάζεται έρως είναι, κατά βάθος, η επιθυμία και η προσπάθεια να ολοκληρωθούμε»*[4].

Όπως ακριβώς το *ξύμβολον*, ρόλος του είναι να «συμφιλιώνει [δύο πράγματα] και να τα κάνει να ποθούν το ένα το άλλο».[5]

Στα πλαίσια αυτής της συζήτησης, πρέπει να χωρίσουμε τα απλώς διακοσμητικά στοιχεία, που είναι μεταφορικά και «μυθικά» με την αρνητική έννοια του όρου, από τα θεμελιώδη. Για παράδειγμα, τα αρχέγονα όντα για τα οποία μιλάει ο Πλάτων, ακόμη και όταν περιγράφει τα φυσικά χαρακτηριστικά τους, δεν πρέπει βέβαια να θεωρούνται ως πραγματικά μέλη κάποιου προϊστορικού είδους του οποίου θα περιμέναμε να βρούμε ίχνη ή απολιθώματα. Πρέπει αντίθετα να εννοούμε μία *κατάσταση*, μια πνευματική συνθήκη των απαρχών, όχι τόσο με ιστορική έννοια όσο με τους όρους μιας οντολογίας, μιας θεωρίας περί των πολλαπλών επιπέδων του είναι. Αφαιρώντας τον μύθο που την επικαλύπτει, μπορούμε να κατανοήσουμε την κατάσταση ως αυτήν ενός *απολύτου είναι* (ούτε διαιρεμένου ούτε δυαδικού), μιας ολοκληρωμένης οντότητας ή καθαρής ενότητας η οποία είναι αυτή καθαυτή η κατάσταση της αθανασίας. Αυτό το

τελευταίο σημείο επιβεβαιώνεται στο δόγμα που εκθέτει αργότερα μέσα στο *Συμπόσιο* η Διοτίμα, κι επίσης ανακινείται στον *Φαίδρο*, όπου εξηγείται —αν και σε αναφορά προς τον λεγόμενο πλατωνικό έρωτα και τη θεωρία της ομορφιάς— η σχέση ανάμεσα στον έσχατο σκοπό του έρωτα και την αθανασία.

Μία δεύτερη όψη του μύθου του Πλάτωνα είναι μια παραλλαγή του θέματος της Πτώσεως. Η διαφοροποίηση των φύλων αντιστοιχεί στην κατάσταση του διχασμένου εαυτού, του πεπερασμένου και θνητού, στη δυαδική κατάσταση εκείνου που δεν έχει ζωή αφ' εαυτού του αλλά μέσω ενός άλλου όντος· δεν είναι μια αυθεντική κατάσταση του είναι. Από αυτή την άποψη μπορεί να το παραλληλίσει κανείς με τον βιβλικό μύθο, στο βαθμό που η Πτώση του Αδάμ είχε ως συνέπεια τον αποκλεισμό του από το Δέντρο της Ζωής. Το βιβλίο της Γενέσεως μιλάει επίσης για την ερμαφρόδιτη φύση των αρχέγονων πλασμάτων τα οποία έγιναν κατ' εικόνα του Θεού («ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς»). Ορισμένοι αποδίδουν στο όνομα της Εύας, συμβόλου του συμπληρώματος του άνδρα, τη σημασία της «ζωής» ή «του ζώντος». Όπως θα δούμε, στην ερμηνεία της Καββάλα, η αποκοπή της γυναίκας-ζωής από τον ερμαφρόδιτο σχετίζεται με το ίδιο το γεγονός της Πτώσεως και καταλήγει στο ισοδύναμο του αποκλεισμού του Αδάμ από το Δέντρο της Ζωής, «ἵνα μὴ γίνει εἰς ἐξ ἡμῶν» και «ζήσεται αἰωνίως» (Γένεσις, ΙΙΙ, 22).

Συνολικά ιδωμένος, ο μύθος του Πλάτωνα πραγματεύεται το πέρασμα από την ενότητα στη δυαδικότητα, από το είναι στην απώλεια του είναι και της απόλυτης ύπαρξης. Ο ειδικός χαρακτήρας και η σημασία του, ωστόσο, έγκειται ακριβώς στο ότι εστιάζει τη δυαδικότητα στα φύλα και μας οδηγεί στο κρυμμένο νόημα και στο έσχατο αντικείμενο του έρωτα. Σχετικά με αυτό που πραγματικά αναζητάει κανείς στα πλαίσια μιας συνηθισμένης ζωής, ήδη σε μία από τις Ουπανισάδες διαβάζουμε: «Δεν είναι ο έρωτας για τη γυναίκα που κάνει μια γυναίκα επιθυμητή στον άνδρα, αλλά ο έρωτας για το *άτμαν* (την αρχή που είναι «εξ ολοκλήρου φως και αθανασία»).[6] Από αυτή τη βαθύτερη άποψη ο έρωτας περιέχει την παρόρμηση να κατανικήσει κανείς τις συνέπειες της Πτώσεως, να αφήσει πίσω του τον περιοριστικό κόσμο της δυαδικότητας, να επανακτήσει την πρωταρχική κατάσταση, να υπερβεί την κατάσταση της ύπαρξης που είναι διχασμένη και καθοριζόμενη από τον «άλλον». Αυτό είναι το απόλυτο νόημα του έρωτα· αυτό είναι το μυστήριο το κρυμμένο πίσω από την ορμή του άνδρα προς τη γυναίκα σε μια στοιχειακή μορφή. Είναι βαθύτερη απ' όλες τις προϋποθέσεις από τις οποίες δείχνει να εξαρτάται ο ανθρώπινος έρωτας στις ατελείωτες παραλλαγές του. Εδώ βρίσκεται το κλειδί κάθε μεταφυσικής του φύλου: «Από τη Δυάδα στο Ένα». Ο σεξουαλικός έρωτας είναι η πιο καθολική μορφή της σκοτεινής παρόρμησης του ανθρώπου να εξαλείψει έστω και για λίγο τη δυαδικότητα, να υπερβεί υπαρξιακά το όριο ανάμεσα στο εγώ και το μη-εγώ, ανάμεσα στον εαυτό και τον μη-εαυτό. Η σάρκα και το φύλο είναι τα εργαλεία για το εκστατικό πλησίασμα στην επίτευξη της ενότητας. Η ετυμολογία της λέξης *amore* που μας έδωσε ένας μεσαιωνικός «Πιστός του Έρωτα», παρ' όλο

που είναι εντελώς αθεμελίωτη, έχει πάντως μια βαθιά σημασία: «Το μόριο *a* σημαίνει "χωρίς"· *mor* [*mors*] σημαίνει "θάνατος"· τοποθετημένα μαζί σημαίνουν "χωρίς θάνατο", ή αιώνια ζωή».[7]

Κατά βάθος, αγαπώντας και επιθυμώντας, ένας άνδρας ζητάει την επιβεβαίωση του εαυτού του, τη συμμετοχή σ' ένα απόλυτο είναι, την εξάλειψη της *στέρησης* και την απαλλαγή από την υπαρξιακή αγωνία που τη συνοδεύει. Ιδωμένες κάτω απ' αυτό το φως, πολλές όψεις του κοσμικού έρωτα και της σεξουαλικότητας ερμηνεύονται. Την ίδια στιγμή, μπορούμε να διαβλέψουμε κιόλας το μονοπάτι που οδηγεί στη σφαίρα του μυστικού ερωτισμού και της ιερής ή μαγικής χρήσης του φύλου που χαρακτηρίζουν τόσες και τόσες αρχαίες παραδόσεις. Διότι ήδη από την αρχή της έρευνάς μας δείξαμε πως η ερωτική ορμή έχει μεταφυσική υπόσταση, δεν είναι απλώς «φυσική». Τώρα ο δρόμος μας είναι πια ανοιχτός για τη σειρά των ερευνών που θα είναι αντικείμενο των επόμενων κεφαλαίων.

Εν τω μεταξύ δεν πρέπει να παραβλέψουμε ένα ορισμένο σημείο. Όπως έχουμε δει, ο Πλάτων κατασκεύασε κατά τέτοιο τρόπο τη θεωρία του ανδρογύνου ώστε να πάρει αυτή ένα «προμηθεϊκό» χρώμα. Αν τα μυθικά όντα των προηγούμενων εποχών ήσαν τέτοια που μπορούσαν να προκαλούν τρόμο στους θεούς και ν' αναμετριούνται μαζί τους, μπορούμε να υποθέσουμε πως κι ο έρωτας —η απώτατη αναζήτηση της ολοκλήρωσης— δεν είναι τόσο μια συγκεχυμένα μυστική κατάσταση όσο επίσης μια κατάσταση δύναμης. Αυτό θα έχει τη σημασία του στη μελέτη μας των μυητικών μορφών σεξουαλικής μαγείας. Αυτό το μοτίβο πρέπει όμως να αποδραματοποιηθεί. Σε ένα ευρύτερο πλαίσιο, μπορούμε να αφαιρέσουμε από το προμηθεϊκό στοιχείο τον αρνητικό του χαρακτήρα ως παραβίαση της εμπιστοσύνης. Η ίδια παράδοση που έδωσε μορφή στο μύθο του Προμηθέα και των Γιγάντων, είναι εκείνη που γνώρισε επίσης το ιδεώδες του Ηρακλέους, ιδεώδες ισοδύναμο με την επιδίωξη των Τιτάνων· και αυτό ανήκει γενικά σ' εκείνους οι οποίοι, παρά τις τρομερές αντιξοότητες, κατορθώνουν να φτάσουν το Δέντρο της Ζωής. Όταν ο Ηρακλής κατορθώνει να πάρει τα μήλα που προσφέρουν αθανασία (σύμφωνα με μια εκδοχή του μύθου ο ίδιος ο Προμηθέας του δείχνει τον τρόπο), συναντάει την Ήβη, την αιώνια νεότητα, πάνω στον Όλυμπο, όχι ως κάποιος που παραβίασε την εμπιστοσύνη που του έδειξαν αλλά μάλλον ως όμοιος με τους Ολυμπίους.

Θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε εδώ ότι η προμηθεϊκή στιγμή που λανθάνει μέσα στον έρωτα μαρτυρείται ουσιαστικά σε πολλές αφηγήσεις αρκετών και διαφορετικών παραδόσεων. Ας περιοριστούμε εδώ να θυμηθούμε ότι στον κύκλο του Ιερού Γκράαλ (έναν επικό κύκλο που βρίθει από μυητικά περιεχόμενα υπό την αμφίεση ιπποτικών κατορθωμάτων) ο πειρασμός τον οποίον αντιπροσωπεύει μια γυναίκα για έναν εκλεκτό ιππότη αποδίδεται μερικές φορές στον Λούσιφερ,[8] πράγμα που έχει εδώ ένα πολύ διαφορετικό νόημα από το μοραλιστικό εκείνο του απλού πειρασμού της σάρκας. Ακόμα, ο Wolfram von Eschenbach αφηγείται την πτώση του Αμφόρτα συσχετίζοντάς τη με το ότι

αυτός διάλεξε ως αμοιβή του τον έρωτα — μια αμοιβή, λέει ο ποιητής, που δεν συμβαδίζει με την ταπεινότητα.[9] Αυτό ισοδυναμεί με το να πούμε ότι στον έρωτα ελλοχεύει το αντίθετο της ταπεινότητας, η *ὕβρις* της επανάκτησης της χαμένης δύναμης των «ενοποιημένων» πλασμάτων. Πρέπει ακόμα να σημειώσουμε ότι ο Wolfram μιλάει για «άνοιγμα του δρόμου προς το Γκράαλ με το ξίφος στο χέρι», δηλαδή με βίαιο τρόπο, και ότι ο κύριος ήρωας του ποιήματος, ο Πάρσιφαλ, φτάνει τελικά το σκοπό του με ένα είδος εξέγερσης απέναντι στον Θεό.[10] Τώρα το άνοιγμα του δρόμου προς το Ιερό Γκράαλ είναι λίγο πολύ ισοδύναμο με την πρόσβαση στο Δέντρο της Ζωής, δηλαδή την αιώνια ζωή, γιατί το μάλλον χαλαρό πλαίσιο του βαγκνερικού *Πάρσιφαλ* δεν ανταποκρίνεται πραγματικά στο αρχικό κύριο θέμα και δεν πρέπει να ληφθεί καθόλου υπόψιν. Τέλος, να σημειώσουμε ότι οι κύκλοι που ασκούν τον μυστικό ερωτισμό και τη σεξουαλική μαγεία διακηρύσσουν ανοιχτά το δόγμα της «ενότητας» με όρους οι οποίοι υποσκάπτουν κάθε πραγματική οντολογική διαφορά ανάμεσα στον Δημιουργό και το δημιούργημα, παραβαίνοντας έτσι όλους τους ανθρώπινους και θεϊκούς νόμους: κύκλοι που ποικίλλουν από την ινδουιστική Σίντα και Κάουλα της «Οδού της Αριστεράς Χειρός» μέχρι τους Αδελφούς του Ελεύθερου Πνεύματος στον χριστιανικό Μεσαίωνα, τον Σαββατισμό του Jakob Franck και τον Aleister Crowley στον αιώνα μας.[11]

Αλλά, να επαναλάβουμε, αυτές οι αναφορές πρέπει να αποκαθαρθούν από την προβληματική «προμηθεϊκή» τους όψη και να θεωρηθούν αποκλειστικά ως εμπειρίες, «καθοδηγούμενες» από τον έρωτα, πέρα από την κοινή περιοχή της έλξης ανάμεσα στον άνδρα και τη γυναίκα. Πρέπει να προσθέσουμε, τελειώνοντας, ότι στο έργο του ίδιου του Πλάτωνα[12], η επανάκτηση, η επάνοδος στην αρχική κατάσταση της «υπέρτατης μακαριότητας», που θεωρείται ως το «ύψιστο αγαθό» το οποίο μπορεί να προσφέρει ο *ἔρως*, συνδέονται με το ξεπέρασμα της καθημερινής ανευλάβειας, της κύριας αιτίας του χωρισμού του ανθρώπου από το θείο. Είναι μόνον ο διαφορετικός προσανατολισμός εκείνος που, παράλληλα με κάποιες μορφολογικές ομοιότητες, διαφοροποιεί τον Προμηθέα από τον Ηρακλή, και τις εμπειρίες που αναφέραμε από τον σατανισμό. Αλλά δεν είναι η κατάλληλη στιγμή να σταθούμε σ' αυτό το θέμα.

Ο Έρως και οι διάφορες καταστάσεις μέθης.

Μένει τώρα να εξετάσουμε τη θεωρία του έρωτα την οποία ο Πλάτων παρουσιάζει τη Διοτίμα να εκθέτει. Πρώτα όμως πρέπει να αναφερθούμε στα λεγόμενα του Πλάτωνα γύρω από την υψηλότερη μορφή του *ἔρωτα* ως κατάστασης, δηλαδή ως περιεχομένου της συνείδησης. Μέσα στο *Συμπόσιο* ο έρως, προσωποποιημένος, αποκαλείται «κραταιός δαίμων»: ως «πλάσμα ενδιάμεσο ανάμεσα στη φύση του θεού και αυτήν του θνητού», καλύπτει το χάσμα ανάμεσα στη μία και την άλλη.[13] Στον *Φαίδρο* γίνεται πολύς λόγος περί *μανίας*. Είναι δύσκολο να μεταφράσει κανείς σωστά αυτή τη λέξη δεδομένου ότι σήμερα

δηλώνει κάτι το δυσάρεστο και το νοσηρό· το ίδιο μπορεί να ειπωθεί και για τον όρο *furore*, τον οποίον υιοθέτησαν ως μετάφρασή της οι ουμανιστές της Αναγέννησης (οι «eroici furori» του Giordano Bruno). Θα πρέπει μάλλον να μιλήσουμε για μια κατάσταση έκστασης, μια «θεία έμπνευση», για εξύψωση ή πνευματική μέθη, και μέσ' απ' αυτό ερχόμαστε ξανά σε ό,τι ακριβώς είπαμε πριν σχετικά με το ακατέργαστο υλικό κάθε ερωτικής κατάστασης. Σε αυτό το σημείο ο Πλάτων έκανε μια ουσιαστική παρατήρηση όταν διαχώριζε δύο είδη «μανίας»: «η μεν μία προέρχεται από ανθρώπινες ασθένειες, η δε άλλη από τη θεία έμπνευση, που μας απομακρύνει από κάθε συνηθισμένη ανθρώπινη κατάσταση».[14] Η δεύτερη απ' αυτές, έλεγε ο Πλάτων, «δεν είναι καθόλου επίφοβη», γιατί μπορεί να προσφέρει μεγάλα ευεργετήματα· και αναφερόμενος ειδικά στον έρωτα λέει: «Μεγάλη εύνοια είναι η μανία την οποία μας στέλνουν οι θεοί κάνοντας να γεννηθεί ο έρωτας στην ψυχή εκείνου που αγαπάει κι εκείνου που αγαπιέται».[15]

Εκείνο που έχει σημασία εδώ είναι ότι ο έρως ως «μανία» εισάγεται σε ένα ευρύτερο πλαίσιο, που κάνει να φανεί καθαρότερα η μεταφυσική του διάσταση. Στην πραγματικότητα, ο Πλάτων διακρίνει ανάμεσα σε τέσσερα είδη μανίας που δεν είναι παθολογικά ή υποανθρώπινα, και τα αποδίδει αντιστοίχως σε τέσσερις θεότητες: την ερωτική μανία στην Αφροδίτη και στον Έρωτα· την προφητική μανία στον Απόλλωνα· την εκστατική μανία των λατρών στον Διόνυσο και, τέλος, τη δημιουργική μανία των καλλιτεχνών στις Μούσες.[16] Ο Marsilio Ficino[17] θα έλεγε ότι πρόκειται για «τα είδη εμπνεύσεως που μας εμφυσά ο Θεός ανυψώνοντας τον άνθρωπο πάνω από την ανθρώπινη κατάσταση, και αυτή η ανύψωση εξομοιώνει τον άνθρωπο με τον Θεό». Πέρα από την «ποιητική μανία», τη μόνη που μπορούσε να έχει έναν ιερό χαρακτήρα σε εποχές κατά τις οποίες η τέχνη δεν ήταν υποκειμενικό ζήτημα κι ένας ποιητής ήταν ταυτόχρονα τροβαδούρος και το ποίημα τραγούδι, η κοινή βάση όλων αυτών των μορφών μανίας είναι ένα είδος μεταρσίωσης το οποίο μπορεί να επιφέρει μια κατάσταση αυτοπροκαλούμενης έκστασης και ακόμη μορφές εξωαισθητηριακής αντίληψης. Αυτό συμβαίνει στην περίπτωση του ερωτευμένου καθώς και σ' εκείνη ενός μυημένου στις διονυσιακές τελετουργίες ή οποιουδήποτε που το όραμά του υπερβαίνει τα όρια του χρόνου, όπως και σε κάποιον που έχει μια μαγική εμπειρία.[18] Και είναι παράξενο που ούτε ο Πλάτων ούτε οι σχολιαστές του έχουν αναφέρει μία ακόμη μορφή παρόμοιας μυστικής εξύψωσης (που φωτίζει και μεταρσιώνει τον άνθρωπο): την ηρωική, που θα μπορούσε να αποδοθεί στον Άρη, δεδομένου ότι οι αρχαίοι γνώριζαν περιπτώσεις ηρωικής εμπειρίας οι οποίες θα μπορούσαν να έχουν μυητική αξία.[19] Τέλος, πρέπει να αναφέρουμε την ιερή μέθη των Κορυβάντων και των Κουρητών συνοδευόμενη από τις αντίστοιχες τεχνικές, η οποία έχει ξεκάθαρη σχέση με τον χορό και τη θεραπευτική.

Εν πάσει περιπτώσει, οι αναφορές είναι ακριβείς. Ο Πλάτων αναγνώρισε έτσι ένα δέντρο του οποίου ο σεξουαλικός έρωτας αποτελεί ένα από τα κλαδιά,

έναν ειδικό τύπο. Το ακατέργαστο υλικό του είναι μια ενθουσιαστική μέθη (η οποία σχεδόν εμβολιάζει στην ανθρώπινη ζωή μια ζωή υψηλότερη: με μυθολογικούς όρους, μια γονιμοποιητική κατοχή του ανθρώπου από έναν δαίμονα ή θεό) που, αν αναπτυχθεί αποκλειστικά σύμφωνα με την ίδια της τη μεταφυσική, όπως ορίζεται αυτή μέσ' από τον μύθο του ανδρογύνου, θα είχε ως τελική της δυνατότητα μία *τελετή* (όπως έλεγε ο Πλάτων): ένα ισοδύναμο της μυητικής τελετουργίας των ελληνικών Μυστηρίων. Επιπλέον, αξίζει ν' αναφερθεί ότι ο όρος «όργιο», που σήμερα συνδέεται αποκλειστικά με την αποχαλίνωση των αισθήσεων και τη σεξουαλικότητα, ήταν στις απαρχές του συνδεδεμένος με το επίθετο «ιερός»: τα «ιερά όργια». Στην πραγματικότητα, *όργια* ονόμαζαν εκείνη ακριβώς την κατάσταση ενθουσιαστικής μεταρσίωσης με την οποία εγκαινιάζονταν οι μυητικές διαδικασίες στα αρχαία ελληνικά Μυστήρια. Αλλά όταν αυτή η εξύψωση του έρωτα, συγγενική αφεαυτής με άλλες υπεραισθητηριακές εμπειρίες, εξατομικεύεται στη μορφή ενός πόθου που είναι μόνο σαρκικός —όταν καθορίζεται εξωτερικά αντί να είναι η ίδια καθοριστική, στο βαθμό που υποτάσσεται στον ταπεινότερο βιολογικό ντετερμινισμό— τότε περιορίζεται και καταλήγει στη μορφή της καθαρής «ηδονής», της αφροδίσιας φιληδονίας.

Εδώ, επίσης, πρέπει να διακρίνουμε διάφορους βαθμούς. Η ηδονή εκδηλώνεται μ' έναν ευρύ και ακόμη εκστατικό χαρακτήρα όταν είναι αρκετά έντονη η «μαγνητική» στιγμή του έρωτα με τη συνακόλουθη μείξη των δύο όντων σε μία κοινή ροή. Καθώς αυτή η ένταση μειώνεται, ενόσω ο εραστής συνηθίζει να επιτελεί τη φυσική πράξη με το ίδιο πρόσωπο, η ηδονή τείνει όλο και περισσότερο να εντοπίζεται σωματικά σε συγκεκριμένες ζώνες και ουσιαστικά στα σεξουαλικά όργανα. Ο άνδρας φημίζεται για την προδιάθεσή του σε αυτόν τον περιορισμό περισσότερο απ' ό,τι η γυναίκα. Στο τέλος μένουμε με μιαν αποσχισμένη ηδονή, αποξενωμένη από κάθε βαθιά εμπειρία. Μιλώντας γενικά, «ηδονή» είναι η δραστική εκπνοή της κατάστασης της μανίας, της καθαρής, εξυψωμένης και απαστράπτουσας μέθης την οποία προκαλεί ένα υπεραισθητηριακό στοιχείο. Αυτή η κατάσταση εκπροσωπεί μιαν αποτυχία και μία έκπτωση της παρόρμησης του έρωτα, ως ορμής που έχει σαν στόχο το απόλυτο είναι και την αθανασία, μέσα στον κύκλο της φυσικής γέννησης· σε αυτήν αντιστοιχεί η δεύτερη θεωρία του έρωτα, όπως την εξέθεσε η Διοτίμα.

Στα πλαίσια αυτής της συζήτησης δεν θα ήταν άσκοπο να αναφερθούμε ακόμα μία φορά στην πλατωνική διάκριση ανάμεσα στα δύο είδη μανίας προκειμένου να δούμε καλύτερα το περιεχόμενό τους. Γενικά, όταν εμφανίζεται αυτή η κατάσταση, οι ικανότητες ενός φυσιολογικού ατόμου αναστέλλονται στιγμιαία και η «δύναμη της σκέψης» του (*μάνας* στην ινδουιστική ορολογία) παραλύει ή μετατοπίζεται καθώς μια διαφορετική δύναμη το κυριεύει. Αυτή η δύναμη μπορεί να είναι οντολογικά ανώτερη ή κατώτερη από την αρχή της ανθρώπινης προσωπικότητας. Εδώ λοιπόν αναφύεται η δυνατότητα και η έννοια μιας εκστατικής μέθης η οποία έχει επίσης έναν αποφασιστικά παλινδρομικό χαρακτήρα. Η σεξουαλική μαγεία ιδιαίτερα βασίζεται σε αυτή την πολύ λεπτή διαχωριστική γραμμή.

Για να χρησιμοποιήσουμε ένα θεωρητικό παράδειγμα, ας πάρουμε την κάπως διαφορετική ερμηνεία που προτείνει ο Ludwig Klages. Ο Klages υιοθέτησε εν μέρει την άποψη του Πλάτωνα και τόνισε τη στοιχειακή φύση της μέθης ή μανίας η οποία συνιστά τον έρωτα, και αναγνώρισε ακόμα τη μη φυσική της διάσταση και εκστατική δυνατότητα· αλλά η κρίσιμη διαφορά στην ερμηνεία του είναι ότι «δεν είναι το πνεύμα, αλλά η ψυχή του ανθρώπου εκείνη που ελευθερώνεται [στην έκσταση] — και η ψυχή ελευθερώνεται όχι από το σώμα, αλλά απ' το πνεύμα».[20] Ωστόσο, στο έργο του Klages, «πνεύμα» δεν είναι το πνεύμα αλλά βασικά ένα συνώνυμο της «δύναμης της σκέψης»· από την άλλη μεριά, είναι αλήθεια ότι γι' αυτόν η ψυχή αντιστοιχεί στα σχεδόν ασυνείδητα, χαμηλότερα στρώματα μέσα στο ανθρώπινο είναι που συνορεύουν με τον *βίο*. Αντιστοιχεί στο *γιν* (ή θηλυκό, σκοτεινό, νυχτερινό) κομμάτι και όχι στο *γιανγκ* (αρσενικό, φωτεινό, ημερήσιο) κομμάτι του ανθρώπινου είναι. Έτσι η έκσταση για την οποία μιλάει θα μπορούσε να θεωρηθεί μια χθόνια, ή ακόμη και δαιμονική έκσταση. Το συγκινησιακό της περιεχόμενο έχει ήδη περιγραφεί μέσα στην ινδουιστική παράδοση με τον όρο *ρασαβαντάνα*.

Υπάρχει λοιπόν μια απολύτως διακριτή φαινομενολογία της μανίας και του έρωτα, και η πρακτική της αξία ποτέ δεν θα έχει τονιστεί αρκετά. Ωστόσο, είναι βέβαιο ότι τόσο η προαναφερθείσα αρνητική δυνατότητα όσο και η θετική δυνατότητα μιας θεϊκής εξύψωσης απέχουν εξίσου από εκείνη που έχει παθολογικές αφετηρίες και από τη ζώώδη και τυφλή ερωτική παρόρμηση στο ζωικό επίπεδο. Ούτε οι εθνολόγοι ούτε οι ιστορικοί των θρησκειών ούτε και οι ψυχολόγοι έχουν κάνει αυτή την τόσο σημαντική διάκριση.

Η βιολογικοποίηση και η πτώση του έρωτα.

Στο πλατωνικό *Συμπόσιο*, η Διοτίμα φαίνεται κατ' αρχήν να επιχειρηματολογεί κατά του Αριστοφάνους. Λέει ότι όλοι οι άνθρωποι μέσα στον έρωτα τείνουν προς το καλό και ότι «η αιώνια ουσία του έρωτα έγκειται στην κατοχή του αγαθού» — όχι του μισού που λείπει, αλλά του όλου.[21] Αλλά στην πραγματικότητα και οι δύο λένε το ίδιο με διαφορετικά λόγια, διότι σύμφωνα με την ελληνική ιδέα, το «αγαθό» είχε ένα νόημα που ήταν οντολογικό, όχι ηθικό, στο βαθμό που ταυτιζόταν με μια υψηλή κατάσταση του είναι, μ' εκείνο που εμφανίζεται ολοκληρωμένο και τέλειο· και ο μύθος του ερμαφρόδιτου υπαινίσσεται αυτό ακριβώς και τίποτε άλλο κάτω από το ένδυμα του μύθου. Η Διοτίμα τότε λέει ότι «ο ζήλος και η δυνατή προσπάθεια» οποιουδήποτε τείνει προς αυτή την ανώτερη κατάσταση αποκτάει μια ειδική μορφή στον έρωτα που σχετίζεται με τη «δημιουργική δύναμη που όλοι οι άνθρωποι εγκυμονούν και στο σώμα και στην ψυχή», τη δύναμη που στοχεύει σε «γονιμοποίηση μέσα στην ομορφιά». Και «η συνουσία, λόγου χάρη του άντρα και της γυναίκας, είναι γονιμοποίηση». Τέλος παρατηρεί: «Και τούτο μόνο το είδος αθανασίας υπάρχει στο θνητό —όπως και σε κάθε ζωντανό πλάσμα—, δηλαδή η εγκυμοσύνη και η γέννα».[22]

Το νόημα που ήδη δώσαμε στη μεταφυσική του φύλου από τη μία μεριά επιβεβαιώνεται εδώ. Ως επιθυμία για την αιώνια κατοχή του αγαθού, ο έρωτας είναι επίσης επιθυμία για την αθανασία.[23] Από την άλλη μεριά, περνάμε με τη θεωρία της Διοτίμας σε μια «φυσική» του φύλου η οποία κατά παράξενο τρόπο αναγγέλλει τις απόψεις του Schopenhauer και της Σχολής του Δαρβίνου. Η θνητή φύση, καταπονημένη και σαστισμένη από την εισβολή του έρωτα, ζητάει να φτάσει στην αθανασία μέσ' από τη διαιώνιση του είδους μέσω της *αναπαραγωγής*. «Μόνο μ' αυτήν», λέει η Διοτίμα, «αφήνει πάντα στη θέση του παλιού κάποιο άλλο καινούργιο [πλάσμα]». Έτσι μιλάει για τον άνθρωπο σχεδόν σαν να πρόκειται για ένα υπερ-άτομο που διαιωνίζεται μέσ' από την αδιάσπαστη αλυσίδα των γενεών με τη δύναμη του έρωτα «του δημιουργού». Οπωσδήποτε κανένα ζωντανό πλάσμα δεν φέρει μέσα του συνεχώς τα ίδια συστατικά· ωστόσο αντιμετωπίζουμε πάντα κάποιον σαν να πρόκειται για το ίδιο πρόσωπο παρ' όλο που τα μαλλιά του, η σάρκα του, τα κόκκαλα και το αίμα αλλάζουν διαρκώς. Με τον ίδιο τρόπο κανένα ανθρώπινο ον δεν εξαφανίζεται: όχι ότι παραμένει αμετάβλητα ο εαυτός του, όπως συμβαίνει με έναν θεό, αλλά εξασφαλίζοντας ότι καθώς το ίδιο θα γερνάει, θα συρρικνώνεται και θα πεθαίνει, ένα άλλο ον θα παίρνει τη θέση του. Και αυτό είναι στην πραγματικότητα αθανασία με την έννοια της διαιώνισης του είδους.[24] Και η Διοτίμα μιλάει ακριβώς σαν οπαδός του Δαρβίνου όταν εξηγεί με αυτούς τους όρους τη βαθιά, φυσική παρόρμηση να εξασφαλίσει κάποιος ότι η ίδια του η βιολογική ύλη δεν θα εξαφανιστεί αλλά και την παρόρμηση η οποία οδηγεί τυφλά, δίχως καμία αιτιολόγηση, τα ζώα όχι μόνο στο ζευγάρωμα αλλά και σε κάθε είδους θυσία προκειμένου να θρέψουν, να προστατέψουν και να υπερασπιστούν τα μικρά τους.[25]

Δεν είναι τυχαίο ότι ο Πλάτων βάζει αυτή τη θεωρία στο στόμα, πρώτον, μιας γυναίκας, και δεύτερον, της Διοτίμας από τη Μαντίνεια, μιας μύστιδος εκείνων των μυστηρίων που μπορούν να ονομαστούν «μυστήρια της Μητέρας», τα οποία μας φέρνουν πίσω στο προ-ελληνικό, προ-ινδοευρωπαϊκό υπόστρωμα ενός πολιτισμού στραμμένου προς τη γη και προς το πρωτείο της γυναίκας. Ας επιφυλαχθούμε να επιστρέψουμε αργότερα σε αυτό το θέμα και ας πούμε εδώ μόνο ότι στα μάτια ενός τέτοιου πολιτισμού, ο οποίος έθετε το μητρικό μυστήριο της αναπαραγωγής στην κορυφή των θρησκευτικών αντιλήψεων, το άτομο δεν υπάρχει καθόλου αφ' εαυτού του: είναι κάτι το παροδικό και εφήμερο. Το μόνο αιώνιο είναι η θηλυκή κοσμική μήτρα, στην οποία το άτομο επιστρέφει και διαλύεται και πάλι ξαναγεννιέται ακατάπαυστα από μέσα της, όπως νέα κλαδιά ξεφυτρώνουν από το δέντρο στη θέση εκείνων που έχουν πέσει. Είναι το αντίθετο της αληθινής ολύμπιας αθανασίας, η οποία υπονοεί αντίθετα την ακύρωση του γήινου-μητρικού δεσμού, την απόσπαση από τον ακατάπαυστο κύκλο της αναπαραγωγής και την ανύψωση στη σφαίρα του αμετάβλητου και του καθαρού είναι.[26] Πέρα από τις ανησυχητικές όψεις ενός δαρβινικού μοντερνισμού, λοιπόν, είναι το πνεύμα της παλαιάς πελασγικής και χθόνιας λατρείας της

Μητέρας αυτό που αναδεικνύεται εδώ στη θεωρία του έρωτα που εκθέτει η Διοτίμα. Θα δούμε αργότερα σε τι αφορούν τα «υψηλά, αποκαλυπτικά μυστήρια» στα οποία αυτή αναφέρεται.[27] Εδώ είναι ουσιώδες να επισημάνουμε ότι στη θεωρία του ερμαφρόδιτου και σ' εκείνη της επιβίωσης του είδους, έχουμε δύο αντίθετες ιδέες: η πρώτη χαρακτηρίζεται από ένα μεταφυσικό, ουράνιο, αρρενωπό και ίσως και προμηθεϊκό πνεύμα, η δεύτερη από ένα χθόνιο-μητρικό και «φυσικό» πνεύμα.

Πέρα όμως από αυτή την αντίθεση, ακόμα πιο σημαντικό είναι να δούμε καθαρά το σημείο μετάβασης από τη μία αντίληψη στην άλλη και να εκτιμήσουμε το νόημά της. Είναι σαφές ότι η «γήινη αθανασία» ή η «αθανασία μέσα στο χρόνο» πρόκειται για καθαρή αυταπάτη. Σ' ένα τέτοιο επίπεδο, το απόλυτο είναι αιμορραγεί ακατάπαυστα προς το άτομο· και, μέσω της αναπαραγωγής, το άτομο θα προσφέρει ακατάπαυστα τη ζωή σ' ένα άλλο πλάσμα υπό το κράτος της ίδιας ακατανίκητης παρόρμησης. Επιπλέον, μια γραμμή αιματοσυγγένειας μπορεί να διακοπεί, γιατί ένα γενετικό υλικό μπορεί να εξαντληθεί και μια φυσική καταστροφή μπορεί να εξαφανίσει όχι μόνο μια οικογένεια αλλά και μια ολόκληρη φυλή ακόμα· κατά συνέπεια, το θαύμα αυτής της αθανασίας είναι παραπλανητικό. Σε αυτό το σημείο θα μπορούσαμε ίσως να εισαγάγουμε τον μυθικό δαίμονα του είδους του Schopenhauer και να πούμε ότι αυτός είναι που εξαπατά τους εραστές: η ηδονή είναι το δόλωμα της αναπαραγωγής, και αυτό το δόλωμα είναι επίσης τα θέλγητρα και η ομορφιά της γυναίκας. Παρ' όλο που οι εραστές νομίζουν ότι βιώνουν μιαν ανώτερη μορφή ζωής όσο διαρκεί ο εναγκαλισμός τους και ότι κρατούν την αιωνιότητα, στην πραγματικότητα υπηρετούν τους σκοπούς της αναπαραγωγής. Ο Kierkegaard παρατηρούσε ότι στην ένωσή τους οι εραστές συνιστούν ένα και μοναδικό εγώ, αλλά πάντως απατώνται αφού την ίδια αυτή στιγμή το είδος θριαμβεύει πάνω στο άτομο —αντίφαση, λέει, ακόμα πιο περιγέλαστη απ' ό,τι ο Αριστοφάνης ειρωνευόταν στον έρωτα. Παρατηρεί όμως σωστά ότι δεν πρέπει να αποκλείεται μια υψηλότερη προοπτική: μπορεί να δεχθεί κανείς ότι κι αν οι εραστές δεν επιτυγχάνουν μιαν αθάνατη και ολοκληρωμένη φύση, συναινώντας να ενεργήσουν ως εργαλεία της αναπαραγωγής και θυσιάζοντας τους εαυτούς τους, μπορούν να δουν το σκοπό τους εκπληρωμένο μέσα στο πλάσμα το οποίο γεννούν. Αλλά εν τέλει ούτε κι αυτό συμβαίνει: το παιδί δεν γεννιέται ως ένα αιώνιο ον που κλείνει τη σειρά και μεταβαίνει σε μιαν ανώτερη κατάσταση, αλλά γεννιέται ως ον πανομοιότυπο με τους ίδιους.[29] Πρόκειται για την ατέρμονη ματαιότητα του πίθου των Δαναΐδων και για το ανώφελο κούνημα του σκοινιού του Όκνου, το οποίο συνεχώς κατατρώει ο όνος του κατώτερου κόσμου.[30]

Αλλά αυτός ο μάταιος και ανέλπιδος κύκλος της αναπαραγωγής κρύβει επίσης τη δική του μεταφυσική: η σκοτεινή παρόρμηση προς το απόλυτο είναι, διαρκώς ματαιούμενη και παραπλανώμενη, περνάει σ' εκείνο που παραμένει κρυμμένο πίσω από το ζωώδες ζευγάρωμα και την αναπαραγωγή με την έννοια ενός υποκαταστάτου της αληθινής ανάγκης για μεταφυσική επιβεβαίωση του

εαυτού. Και η φαινομενολογία του *έρωτα* ακολουθεί την ίδια καθοδική πορεία, την ίδια έκπτωση: από ουράνια μέθη, ο έρωτας γίνεται μια όλο και πιο εξωστρεφής επιθυμία, δίψα και σαρκική φιληδονία, η οποία καταλήγει στο καθαρά ζωικό σεξουαλικό ένστικτο. Ο έρωτας τότε καταλύεται εκείνη τη στιγμή και σ' εκείνο το σπασμό που οδηγεί στη διάλυση μέσα στη φυσική, αισθησιακή ηδονή, μια κατάσταση όλο και πιο εξαρτημένη, ειδικά στα αρσενικά, από τη φυσιολογική διαδικασία που κατευθύνεται ουσιαστικά προς την εκσπερμάτιση. Το κύμα ανυψώνεται, φτάνει στο αποκορύφωμά του, στη μεθυστική στιγμή της συνουσίας και της εξάλειψης της δυάδας, μόνο και μόνο για να ανατραπεί από την εμπειρία. Υποχωρεί και διαλύεται σε ό,τι πρακτικά ονομάζουμε «ηδονή». *Liquida voluptas* [ρευστή ηδονή], σαν να λέμε, ένα φαινόμενο που αυτοδιαλύεται, είναι ο λατινικός όρος τον οποίον σωστά μας υπενθυμίζει ο Michelstaedter.[31] Είναι σαν η δύναμη να έχει γλιστρήσει μέσ' από τα χέρια εκείνου που την έθεσε σε κίνηση: περνάει στη σφαίρα του *βίου*· γίνεται «ένστικτο», σχεδόν μια απρόσωπη και αυτοματική διαδικασία. Ανύπαρκτο στο επίπεδο της ερωτικής συνείδησης, το γενετήσιο ένστικτο γίνεται πραγματικό στην περιοχή του Αυτό (για να χρησιμοποιήσουμε έναν ψυχαναλυτικό όρο), ενός σκοτεινού κέντρου βαρύτητας, ενός ζωικού καταναγκασμού που αποκρύβει τον εαυτό του από τη συνείδηση, την οποία υπονομεύει και υπερνικά. Και αυτό συμβαίνει όχι εξαιτίας ενός ενστίκτου για την επιβίωση του είδους αλλά επειδή η επιθυμία του ατόμου να υπερβεί την ίδια του την πεπερασμένη φύση ποτέ δεν μπορεί ολοκληρωτικά να ξερριζωθεί, να φιμωθεί ή να απωθηθεί. Θα επιβιώσει απεγνωσμένα σ' εκείνη τη σκοτεινή και δαιμονιακή μορφή που γεννάει τη *δύναμη*, την ακατάπαυστη ορμή προς τον κύκλο της αναπαραγωγής. Σύμφωνα με την ίδια σχέση που υπάρχει ανάμεσα στο έγχρονο και την αιωνιότητα, στη διαδοχή και την επανάληψη των ατόμων σύμφωνα με την «αθανασία μέσα στη Μητέρα», είναι ακόμα δυνατό να διαβλέψουμε μια τελευταία, απατηλή αντανάκλαση της αθανασίας. Αλλά σε ένα τέτοιο επίπεδο το ίδιο το όριο ανάμεσα στον ανθρώπινο και τον ζωικό κόσμο εξαφανίζεται λίγο λίγο.

Όπως είπαμε και στην αρχή, η κανονική εξηγητική διαδικασία πρέπει ν' αντιστραφεί: το κατώτερο πρέπει να εξαχθεί από το υψηλότερο, όχι αντιστρόφως. Το φυσικό ένστικτο εκκινείται από ένα μεταφυσικό ένστικτο, και η πρώτη πρώτη παρόρμηση κατευθύνεται προς το «είναι». Είναι στην ουσία μια μεταφυσική παρόρμηση: η βιολογική ορμή τόσο της αυτοσυντήρησης όσο και της αναπαραγωγής είναι «ιζήματα», αντικειμενοποιήσεις που δημιουργούνται στα δικά τους επίπεδα σύμφωνα με τον ντετερμινισμό που τους αντιστοιχεί. Έχοντας εξαντλήσει την ανθρώπινη φαινομενολογία, η οποία ξεκινάει από μια υπερφυσική μεταρσίωση και μια μεταμορφωτική, μυστική μέθη, και συναντάει το κατώτερο όριό της στον αληθινά σαρκικό οργασμό μιας γενετήσιας λειτουργίας, περνάμε στις μορφές σεξουαλικότητας που αντιστοιχούν στα ζώα. Και όπως στα διάφορα ζωικά είδη μπορούμε να παρατηρήσουμε ορισμένες εκφυλιστικές αναπτύξεις δυνατοτήτων οι οποίες λανθάνουν στο ανθρώπινο είναι, ανα-

πτύξεις που καταλήγουν σε έναν δρόμο χωρίς επιστροφή και αντιστοιχούν σε ανθρώπινους τύπους οι οποίοι αναπτύσσουν επίσης κατά τερατώδη ή αφύσικο τρόπο τέτοιες δυνατότητες, έτσι πρέπει να εκτιμήσουμε και τις ομοιότητες που υπάρχουν στη σεξουαλική και ερωτική ζωή του ανθρώπου, αφενός και σ' εκείνη των ζώων αφετέρου: ακραίες και σκοτεινές παραμορφώσεις του ενός ή του άλλου είδους στον ανθρώπινο έρωτα συχνά εμφανίζονται ως φυσικές εξελίξεις στον κόσμο των ζώων.

Έτσι μπορούμε να δούμε τον μαγνητισμό του φύλου να κεντρίζει και να οδηγεί —τηλεπαθητικά μερικές φορές— ορισμένα είδη σε μεταναστεύσεις, χάριν του ζευγαρώματος, που καλύπτουν απίστευτες αποστάσεις και συνεπάγονται στερήσεις και δυσκολίες οι οποίες εξοντώνουν καθ' οδόν ένα μεγάλο μέρος του μεταναστεύοντος πληθυσμού. Καμίας θυσίας δεν φείδονται, προκειμένου μόνο και μόνο να φτάσουν στον τόπο όπου μπορούν να γονιμοποιηθούν τα ωάρια και να τοποθετηθούν τα αυγά. Μπορούμε να δούμε αναρίθμητες τραγωδίες της σεξουαλικής επιλογής στα άγρια ζώα, την τυφλή και συχνά καταστροφική παρόρμηση προς τον σεξουαλικό ανταγωνισμό, που αντικείμενό του δεν είναι απλώς η κατοχή του θηλυκού αλλά αυτή η ίδια η ύπαρξη. Όσο πιο μακρινό από μας το επίπεδο αυτής της ύπαρξης, τόσο πιο άγρια η διεκδίκησή του. Θα δούμε τη μεταφυσική αγριότητα του απόλυτου θηλυκού σε μικρογραφία στην περίπτωση της θηλυκής μάντιδος, η οποία σκοτώνει το ταίρι της πάνω στη συνουσία αμέσως μόλις το έχει χρησιμοποιήσει. Τα ίδια φαινόμενα μπορούμε να παρατηρήσουμε στη ζωή των υμενοπτέρων και άλλων ειδών: θανατηφόροι γάμοι, όπου τα αρσενικά πεθαίνουν μετά την πράξη της αναπαραγωγής ή αποκεφαλίζονται και καταβροχθίζονται στη διάρκειά της, και θηλυκά που πεθαίνουν αφού τοποθετήσουν τα γονιμοποιημένα τους αυγά. Θα συναντήσουμε στα βατράχια την απόλυτη συνουσία, που δεν διακόπτεται ούτε από θανατηφόρα πληγώματα και ακρωτηριασμούς, ενώ στο ερωτικό παιχνίδι των φιδιών θα δούμε το απώτατο όριο της ανάγκης για παρατεινόμενη επαφή και τον σαδισμό της πολύμορφης διείσδυσης. Μπορούμε να δούμε την ανθρώπινη «πληβειακή» γονιμότητα να γίνεται πανδημική και να ξεχειλίζει ατελείωτα στα κατώτερα είδη μέχρι εκείνο το επίπεδο όπου, με τον ερμαφροδιτισμό των μαλακίων και των οστρακοδέρμων και με την παρθενογένεση των μονοκύτταρων οργανισμών, των πρωτοζώων και μερικών από τα ανώτερα μετάζωα, θα ξαναβρούμε την ίδια αρχή, έστω και ανεστραμμένη ή καλυμμένη κάτω από τον τυφλό και αδιαφοροποίητο *βίο*, την οποία συναντάμε στην αρχή ολόκληρης της καθοδικής σειράς· όλες αυτές οι μορφές περιγράφονται από τον Rémy de Gourmont στο έργο του *Physique de l' amour*.[32] Αλλά ολόκληρος αυτός ο κόσμος των αντιστοιχιών εμφανίζεται υπό διαφορετικό φως· αυτές που συναντάμε εδώ δεν είναι πλέον πρόγονοι του ανθρώπινου έρωτα, τα προγενέστερα εξελικτικά του στάδια, αλλά μάλλον οι οριακές εκφυλιστικές του μορφές που έχουν περιπέσει στο επίπεδο αυτοματοποιημένων, δαιμονιακών παρορμήσεων. Αλλά πώς να μην αναγνωρίσουμε ότι η μεταφυσική ρίζα είναι περισσότερο φανερή σε ορισμένα χαρακτηριστικά του

έρωτα των ζώων (εκεί που συνήθως δεν βλέπουμε τίποτε άλλο από την επιταγή της «επιβίωσης του είδους») απ' ό,τι σε πολλές αποσχισμένες και «πνευματικές» μορφές της ανθρώπινης αγάπης; Γιατί, χάρη σ' ένα αντεστραμμένο ανακλαστικό, μπορούμε να διακρίνουμε εκεί εκείνο το οποίο, πέρα από την εφήμερη ζωή του ατόμου, είναι η έκφραση της επιθυμίας για το απόλυτο είναι.

Αυτές οι σημασίες μας παρέχουν επίσης τα κατάλληλα σημεία αναφοράς για την κατανόηση του ακόμη βαθύτερου παράγοντα που ενεργεί πίσω από την ίδια την καθημερινή ανθρώπινη ύπαρξη. Στο επίπεδο της ζωής των σχέσεων, ο άνδρας χρειάζεται τον έρωτα και τη γυναίκα για να ξεφύγει από την υπαρξιακή αγωνία και να εφεύρει ένα νόημα για την ύπαρξή του· ασυνείδητα ζητάει ένα υποκατάστατο του ενός ή του άλλου είδους και αποδέχεται και τρέφει κάθε ψευδαίσθηση. Ο Jack London είχε δίκιο όταν μιλούσε για τη «λεπτή ατμόσφαιρα που μεταδίδει το γυναικείο φύλο, μιαν ατμόσφαιρα την οποία δεν συνειδητοποιούμε όταν βρισκόμαστε μέσα της· αλλά όταν μας λείψει, νιώθουμε ένα αυξανόμενο κενό στην ύπαρξή μας και βασανιζόμαστε από μιαν ακαθόριστη επιθυμία για κάτι που είναι τόσο απροσδιόριστο ώστε δεν μπορούμε να το εκφράσουμε». Αυτό το αίσθημα παρέχει το υπόστρωμα για την κοινωνιολογία του φύλου, γιατί το ίδιο το φύλο είναι ένας παράγοντας καθοριστικός για την κοινωνική ζωή, από τον γάμο μέχρι την επιθυμία να έχει κανείς οικογένεια, παιδιά και γενεαλογικό δέντρο. Αυτή η επιθυμία γίνεται πιο ζωηρή όσο κατεβαίνουμε από το μαγικό επίπεδο του έρωτα και όσο ξεθωριάζει η επίγνωση του απατηλού χαρακτήρα της πιο βαθιάς ενόρμησης του είδους μας, πίσω από τη φαντασμαγορία των στιγμών των πρώτων μας επαφών και των κορυφώσεων του πάθους. Αυτή η περιοχή, στην οποία συνήθως ο πολιτισμένος άνθρωπος εγκλείει το φύλο, και ειδικά στις ημέρες μας, μπορεί κάλλιστα να ονομαστεί περιοχή των δευτέρου βαθμού υποπροϊόντων της μεταφυσικής του φύλου ή, σύμφωνα με το νόημα που δίνει ο Michelstaedter σε αυτές τις έννοιες, ένας κόσμος της «ρητορικής» που υποκαθιστά τον κόσμο της «πειθούς» και της αλήθειας.[33] Ακόμα πιο πέρα, και σαν να βαδίζει σε μια δική της ξέχωρη κατεύθυνση, θα βρούμε την αφηρημένη και διαστροφική επιδίωξη των αφροδισιακών ηδονών ως ναρκωτικό και μέσο για να αμβλύνεται η έλλειψη νοήματος στην πεπερασμένη ύπαρξη· αλλά σε αυτό θα ανέλθουμε.

Αφροδίτη Ουρανία. Έρως και ομορφιά.

Είπαμε νωρίτερα ότι στο *Συμπόσιο*, αφού μίλησε για την εφήμερη αθανασία των ειδών, η Διοτίμα έκανε νύξη για κάποια «υψηλά, αποκαλυπτικά μυστήρια». Ύστερα ξαναπιάνει μια θεωρία η οποία μέσα στο *Συμπόσιο* είχε αποδοθεί στον Παυσανία, περί της υπάρξεως δηλαδή δύο μορφών έρωτα, αντίστοιχων με δύο μορφές της Αφροδίτης, της *Αφροδίτης Ουρανίας* και της *Πανδήμου Αφροδίτης*.[34] Η πρώτη ενσαρκώνει τον θείο έρωτα· η δεύτερη τον χυδαίο, τον κοινό.

Αυτό μας εισάγει σε μια μάλλον προβληματική περιοχή. Το ότι η Διοτίμα

αντιθέτει εκείνους που δίνουν ζωή σε αθάνατα τέκνα όπως οι καλλιτέχνες, οι νομοθέτες, οι ηθικοδιδάσκαλοι, μ' εκείνους οι οποίοι αναπαράγονται σαρκικά, δεν έχει και τόσο να κάνει με τα υψηλά μυστήρια αλλά είναι πρόβλημα καθαρά μιας ουμανιστικής κουλτούρας. «Σε αυτούς [τους πρώτους] έχουν κιόλας αφιερωθεί πολλά ιερά εξαιτίας των τέτοιων παιδιών τους», λέει η Διοτίμα,[35] «ενώ για τα ανθρώπινα φυσικά παιδιά, σε κανέναν έως τώρα». Μια αθανασία συρρικνωμένη στην απλή επιβίωση μέσα στη δόξα και στη μνήμη της ανθρωπότητας, είναι βέβαια ακόμα πιο εφήμερη από εκείνη την οποία απαιτεί η επιβίωση του είδους· εδώ βρισκόμαστε σε μια εξ ολοκλήρου κοσμική σφαίρα, σχεδόν στην ίδια σφαίρα όπου τα εντελώς θνητά μέλη της Γαλλικής Ακαδημίας αποκαλούνται ειρωνικά «Αθάνατοι». Αλλά υπήρχε ήδη μια διδαχή των ελληνικών Μυστηρίων ότι άνδρες οι οποίοι δικαίως άξιζαν μια τέτοιαν αθανασία, όπως ο Επαμεινώνδας ή ο Αγησίλαος, δεν θα έπρεπε να αποβλέπουν μετά θάνατον στην ίδια προνομιακή μοίρα την οποία θα έχουν, αν μυηθούν, ακόμα και οι κακοποιοί.[36] Η Διοτίμα όμως, πιστεύοντας ότι τέτοια αθάνατα ανθρώπινα έργα ήταν εμπνευσμένα από τον έρωτα της ομορφιάς, αρχίζει να μιλάει για τον έρωτα σαν κάτι που εξαρτάται από την ομορφιά και εκθέτει ένα είδος μυστικής και εκστατικής αισθητικής.

Μια τέτοια θεωρία ελάχιστα μας βοηθάει να επιλύσουμε το πρόβλημα όπως
76 το έχουμε θέσει. Εκκινείται από έναν δυισμό ο οποίος βασικά αποσεξουαλικοποιεί την ολότητα. Στην πραγματικότητα, μιλάει για έναν έρωτα που δεν αφορμάται πλέον από τη γυναίκα ή από μια μαγνητική σχέση με το άλλο φύλο αλλά γεννιέται από την ομορφιά ως ιδέα: μια ομορφιά που δεν είναι πλέον η ομορφιά των σωμάτων ή ενός συγκεκριμένου όντος ή πράγματος αλλά μια αφηρημένη, απόλυτη ομορφιά.[37] Ακόμα και ο μύθος που παίζει τον κεντρικό ρόλο έχει αλλάξει· ο *έρως* υπό το έμβλημα της ουρανίας Αφροδίτης ταυτίζεται με εκείνον που μέσα στον *Φαίδρο* θεμελιώνεται στην *ανάμνηση*, τη «μνήμη» όχι της ερμαφρόδιτης κατάστασης αλλά της κατάστασης πριν από τη γέννηση όπου η ψυχή ατένιζε τον θεϊκό κόσμο: «Όποιος λοιπόν άνθρωπος μπορεί να μεταχειριστεί σωστά αυτές τις αναμνήσεις, επειδή μυείται αδιαλείπτως στα μυστήρια της τελειότητας, μόνο αυτός γίνεται πράγματι τέλειος».[38] Ο έρωτας που φυσιολογικά συνδέεται με το φύλο, αντίθετα, παρουσιάζεται ως προϊόν του μαύρου αλόγου που επικρατεί του λευκού και τραβάει προς τα κάτω το συμβολικό άρμα της ψυχής,[39] ή ως ένα είδος πτώσης που οφείλεται σε μιαν ανεπάρκεια της υπερβατικής μνήμης: «Όποιος λοιπόν έχει ξεχάσει αυτά τα ουράνια μυστήρια ή όποιος είναι διεφθαρμένος, δεν μεταφέρεται αμέσως προς την ίδια την ιδέα του κάλλους, όταν αντικρύσει το είδωλό του κάτω στη γη που φέρει το ίδιο μ' εκείνο όνομα, ώστε βλέποντας το ωραίο δεν αισθάνεται σεβασμό, αλλά παραδομένος στην ηδονή επιχειρεί να ζευγαρώνει και να σπέρνει παιδιά όπως κάνουν τα ζώα».[40] Από εδώ και ο συνακόλουθος ορισμός, αρκετά προβληματικός, του συγχρόνου τους έρωτα: «Η παράλογη επιθυμία, που υπερίσχυσε από τη σκέψη η οποία τείνει προς το ορθό, και αφού στράφηκε προς την απόλαυση του ωραί-

ου και τελικά επικράτησε ενισχυμένη από τα συγγενικά πάθη για την απόλαυση της σωματικής ομορφιάς, παίρνοντας το όνομα απ' αυτή τη δύναμη, ονομάστηκε έρως».[41] Έχοντας ορίσει τον αληθινό έρωτα ως «επιθυμία για την ομορφιά», ο Marsilio Ficino[42] φτάνει μέχρι του σημείου να πει ότι «η αφροδίσια ορμή», «η επιθυμία για συνουσία, όχι μόνο δεν ταυτίζεται με τον έρωτα αλλά είναι ουσιαστικά το αντίθετό του».[43]

Καταλήγοντας, θα μπορούσαμε να κρατήσουμε την ιδέα ενός έρωτα ο οποίος, μέσω μιας μετατόπισης και εξύψωσης, αποφεύγει την έκπτωση στο ζωώδες και το γενετήσιο, υπό την προϋπόθεση ότι δεν θα πάψει να σχετίζεται με τη γυναίκα και με την πολικότητα των φύλων· θα επιστρέψουμε σε αυτό το θέμα όταν θα ασχοληθούμε, για παράδειγμα, με τις εσωτερικές όψεις του αυλικού έρωτα στον Μεσαίωνα. Αντίθετα, η θεωρία του έρωτα ως επιθυμία για την καθαρή, αφηρημένη ομορφιά μπορεί να παραμένει βέβαια στο πεδίο της μεταφυσικής, αλλά οπωσδήποτε δεν ανήκει στο πεδίο της μεταφυσικής του φύλου. Διατηρούμε επίσης αρκετές αμφιβολίες για το αν αυτή η θεωρία σχετίζεται με διδασκαλίες που προέρχονται από τα μυστήρια, όπως ισχυριζόταν η Διοτίμα. Διότι παρ' όλο που θα δούμε το θέμα του ερμαφρόδιτου να επανέρχεται με επιμονή κατά τη μελέτη των μυστηρίων και μέσα στη μυστική γνώση των περισσοτέρων παραδόσεων, δεν μπορούμε να πούμε το ίδιο και για τον «πλατωνικό
έρωτα».[44] Ακόμα και στις μεταγενέστερες εξελίξεις του, στην Αναγέννηση, ο 77
πλατωνικός έρωτας παρουσιάζεται αποκλειστικά σχεδόν σαν μια φιλοσοφική θεωρία· δεν γνωρίζουμε μυστικές σχολές ούτε μυστικές διδασκαλίες στα πλαίσια των οποίων μια τέτοια θεωρία να οδήγησε σε καμία έμπρακτη τεχνική της έκστασης. Η μυστική της ομορφιάς στον Πλωτίνο είχε αρκετά διαφορετικό χαρακτήρα (το ωραίο, στον Πλωτίνο, αναφέρεται μάλλον στην «ιδέα η οποία συνέχει και κυριαρχεί την απειλητική φύση, που στερείται μορφής»: από εδώ απορρέει και μια σχέση —έξω από τη σφαίρα της ερωτικής ορμής και του φύλου— με την ομορφιά που αντιστοιχεί σε μια μορφή και σε μια εσωτερική σφαίρα η οποία εκδηλώνεται «στο μεγαλείο του νου, στη δικαιοσύνη, στην καθαρή σοφία, στην ανδρική ενέργεια με το αυστηρό πρόσωπο, στην αξιοπρέπεια και τη σύνεση που εκδηλώνεται μέσ' από την άφοβη, σταθερή και δίχως εμπάθεια συμπεριφορά και, ακόμα υψηλότερα, στη γήινη κατανόηση ενός θεού, που φωτίζει το κάθε τι γύρω της».[45] Τελικά, δεν μπορούμε να πούμε σε ποιο βαθμό εξαρτάται από μια διαφορετική σύλληψη του σύγχρονου ανθρώπου η δικαίωση της ιδέας του Kant, του Schopenhauer και της σύγχρονης αισθητικής σύμφωνα με την οποία, η ουσία του αισθητικού —η συγκίνηση δηλαδή την οποία προκαλεί το «ωραίο»— έγκειται στον «απολλώνειο» χαρακτήρα του, την ανεξαρτησία του δηλαδή από τη λειτουργία της επιθυμίας και του *έρωτα*. Αν θελήσει κανείς να λάβει υπόψιν του το φύλο, ισχύει μια κοινότοπη παρατήρηση που λέει ότι μια γυναίκα ιδωμένη αποκλειστικά από την άποψη της καθαρής ομορφιάς δεν είναι η πιο κατάλληλη γυναίκα για να ξυπνήσει τον σεξουαλικό μαγνητισμό και την επιθυμία· θα είναι σαν ένα γυμνό μαρμάρινο

άγαλμα με τέλεια μορφή, στη θέα του οποίου μπορεί πράγματι να γεννηθεί μια αισθητική συγκίνηση αλλά δεν λέει τίποτα στο επίπεδο του *έρωτα*. Απουσιάζει η ποιότητα *γιν*, το δαιμονιακό, το αβυσσαλέο, το μαγευτικό στοιχείο.[46] Συχνά οι γυναίκες που έχουν τη μεγαλύτερη επιτυχία δεν θα μπορούσαν να ονομαστούν ωραίες.

Έτσι η πλατωνική θεωρία της ομορφιάς συνιστά κάτι δύσκολο να κατανοηθεί καθαυτό με υπαρξιακούς όρους. Στο σύνολό του, ο πλατωνικός έρωτας μπορεί να συγκριθεί με μια πολύ ειδική μορφή μέθης, εν μέρει μαγική κι εν μέρει νοητική (η μέθη των καθαρών μορφών). Ως τέτοια, πρέπει να διακριθεί από την «ομιχλώδη κατάσταση» του έρωτα των μυστικών και είναι ουσιαστικά αδιαχώριστη από το πνεύμα ενός πολιτισμού που, όπως ο ελληνικός, έβλεπε το χρίσμα του θείου σε κάθε τι το οποίο παρουσίαζε καθαρά όρια και μορφή.[47] Όταν εφαρμόζονται στη σφαίρα των σχέσεων ανάμεσα στα φύλα, όμως, έννοιες αυτού του είδους οδηγούν σε έναν δυισμό που παραλύει τη σκέψη. Βλέπουμε ότι ο Giordano Bruno, όταν πραγματεύεται το «ηρωικό μένος» σε αναφορά προς την πλατωνική θεωρία, ξεκινάει με μια βίαιη επίθεση εναντίον όλων όσων υπακούουν στον έρωτα και την επιθυμία προς τη γυναίκα, για την οποία με ανελέητο τρόπο γράφει: «Αυτή η απώτατη προσβολή και το σφάλμα της φύσης, που κάτω από το προσωπείο της ομορφιάς μας παραπλανάει με μια επιφάνεια, έναν ίσκιο, ένα φάντασμα, ένα όνειρο, ένα μάγεμα της Κίρκης ταγμένο ύπουλα στην υπηρεσία της αναπαραγωγής· μια ομορφιά που έρχεται και φεύγει, που γεννιέται και πεθαίνει, ανθίζει και μαραίνεται· και αν η γυναίκα είναι λίγο όμορφη απ' έξω, το αληθινό εσωτερικό της είναι ένα τρομακτικό συνονθύλευμα, μια απέραντη αποθήκη, ένας τόπος αρπαγμένων πραγμάτων, μια αγορά με όλους τους ρύπους, τα δηλητήρια και τις βλαβερές ουσίες που η μητριά μας η Φύση έχει μπορέσει να παράγει· η οποία, αφού έχει συλλέξει το σπέρμα που την εξυπηρέτησε, έρχεται συχνά να πληρώσει με τη δυσωδία, με τη μεταμέλεια, με τη θλίψη, με τη φθορά... και με τόσα άλλα κακά που μπορεί να δει κανείς σε ολόκληρο τον κόσμο».[48] Γι' αυτό και ο Giordano Bruno πιστεύει ότι οι γυναίκες πρέπει να αγαπιούνται και να τιμώνται μόνο «τόσο όσο τους αξίζει, όταν πρέπει και στη συγκεκριμένη περίπτωση που έχουν να επιδείξουν κάποιο χάρισμα πέρα από το φυσικό, δηλαδή εκείνη την ομορφιά και τη λάμψη και την υπηρεσία χωρίς τις οποίες η ύπαρξή τους μέσα στον κόσμο θα ήταν πιο άσκοπη και από την ύπαρξη των δηλητηριωδών μανιταριών που καταχρώνται το έδαφος των πιο ευεργετικών φυτών».[49] Αυτό δείχνει καθαρά πώς η ιδέα του διπλού έρωτα οδηγεί σε έναν υποβιβασμό του έρωτα του φύλου, στην έκπτωσή του σε μια πρωτόγονη κατάσταση και στην αδυναμία να γίνουν κατανοητές οι βαθύτερες δυνατότητές του. Ο ίδιος ο Giordano Bruno, στον επίλογο του έργου που παραθέσαμε, παρουσιάζει την Ιουλία, το σύμβολο της αληθινής γυναικείας φύσης, να λέει στους εραστές της, τους οποίους αρνείται, ότι «ακριβώς με την τόσο πεισματική, όσο και απλή και αθώα μου σκληρότητα» τους έχει προσφέρει ασυγκρίτως μεγαλύτερα ευεργετήματα «απ' όσα θα μπορούσατε να έχετε

πάρει αλλιώς, αν έδειχνα μεγαλύτερη καλωσύνη»· γιατί, αποτρέποντάς τους από τον ανθρώπινο έρωτα, τους έστρεψε προς τη θεία ομορφιά.[50] Εδώ ο χωρισμός είναι απόλυτος· η κατεύθυνση είναι εντελώς διαφορετική από εκείνη που θα είχε την παραμικρή σχέση με το φύλο, σε οσοδήποτε εξυψωμένη μορφή.[51]

Ο Πλωτίνος ήξερε καλά πώς να διαφυλάσσει αυτή την τάξη των ιδεών του «πλατωνισμού» μέσα στα δικά του σωστά όρια, εκτιμώντας όχι μόνο εκείνον που «αγαπάει μόνη την ομορφιά» αλλά κι εκείνον «ο οποίος οδηγεί τον έρωτα μέχρι την ένωση κι επιθυμεί την αιωνιότητα μέσα από τα θνητά πλάσματα, που αναζητεί το ωραίο μέσα στην τεκνοποιία και σε ένα είδος ομορφιάς που διαρκεί. Έτσι εκείνοι που αγαπούν την ομορφιά στα σώματα, παρ' όλο που ο έρωτάς τους είναι ένας έρωτας μεικτός, αγαπούν επίσης την ομορφιά, και αγαπώντας τις γυναίκες προκειμένου να διαιωνίσουν τη ζωή, αγαπούν επίσης το αιώνιο».[52]

Η επιθυμία και ο μύθος του Πόρου και της Πενίας.

Πρέπει να εξετάσουμε έναν τελευταίο μύθο που βρίσκουμε μέσα στο *Συμπόσιο*, ένα μύθο που περικλείνει βαθιές σημασίες σε κρυπτική μορφή. Πρόκειται για μια ειδική εκδοχή περί της γεννήσεως του θεού Έρωτα. Όταν γεννήθηκε η Αφροδίτη, οι θεοί έκαναν ένα συμπόσιο στον κήπο του Δία. Ο Πόρος, ο οποίος συμμετείχε στο συμπόσιο, μέθυσε και αποκοιμήθηκε. Τότε η Πενία, που είχε έρθει για να ζητιανέψει και δεν την είχαν αφήσει να μπει στον κήπο, επωφελήθηκε από την κατάστασή του και έκανε τον Πόρο να συνουσιαστεί μαζί της, σχεδιάζοντας να κάνει ένα παιδί μαζί του. Αυτό το παιδί ήταν ο Έρως.[53] Διάφορες ερμηνείες αυτού του μύθου έχουν επιχειρηθεί. Η επικρατέστερη άποψη, η οποία ενισχύεται από τα συμφραζόμενα του όλου χωρίου, είναι ότι ο Πόρος εκφράζει την πληρότητα και, ως εκ τούτου, από μια μεταφυσική σκοπιά, το είναι, ενώ η Πενία εκπροσωπεί την ένδεια, την έλλειψη (του είναι), τη *στέρηση* η οποία παίζει τόσο σημαντικό ρόλο στην ελληνική φιλοσοφία και σχετίζεται ουσιαστικά με την έννοια της *ύλης* (πρβλ. κεφ. 4). Σε μιαν ατμόσφαιρα όμοια μ' εκείνη της γεννήσεως της Αφροδίτης —δηλαδή υπό το έμβλημα αυτής της θεάς— το είναι ενώνεται με το μη είναι σε μια στιγμή τυφλής μέθης· και αυτή η ανορθολογική ένωση (ο Πόρος, μεθυσμένος, είχε πέσει κάτω από την αληθινή του φύση ως γιου της Μήτιδος, η οποία εκπροσωπεί τη σοφία) χαρακτηρίζει τον ίδιο τον καρπό της, τον έρωτα και την επιθυμία προσωποποιημένα στον Έρωτα.

Από αυτή τη σκοπιά ιδωμένος, ο έρωτας έχει και από άλλες απόψεις αυτή την ενδιάμεση, διφορούμενη φύση για την οποία μιλήσαμε. Είναι την ίδια στιγμή πλούσιος και φτωχός εξαιτίας της διπλής (μητρικής και πατρικής) του κληρονομιάς. Εκτός από «επίφοβος γητευτής» και «οχληρός κυνηγός», κουβαλάει μέσα του την ένδεια, το μη είναι που προέρχεται από την Πενία, και ποτέ δεν αποκτάει περιουσία (ό,τι κερδίζει «από τη μία στιγμή στην άλλη, του φεύγει και πάλι χωρίς να το καταλάβει»).

Παρ' όλο που από τη μία μεριά είναι θνητός, είναι αθάνατος λόγω της πατρικής του κληρονομιάς· γι' αυτό, πεθαίνει και χάνεται μόνο για να γεννηθεί και πάλι, ατελείωτα. Με άλλα λόγια, είναι μια δίψα για την οποία κάθε εκπλήρωση είναι στιγμιαία και απατηλή. Τέτοια είναι η φύση του Έρωτα, του «πιστού υπηρέτη της Αφροδίτης».[54]

Ερμηνευμένος κατ' αυτόν τον τρόπο, και αν παραβλέψουμε ορισμένες καθαρά διανοητικές αναφορές στην εξιστόρηση του Πλάτωνα, ένας τέτοιος μύθος για την προέλευση του έρωτα είναι βαθύς. Φωτίζει το μεταφυσικό νόημα της εξωστρεφούς σεξουαλικής επιθυμίας ως υπόβαθρο του «κύκλου της αναπαραγωγής» και δείχνει τη θεμελιακή, αθεράπευτη αντίφασή της.

Ο μύθος αυτός μπορεί να συσχετιστεί με πολλούς άλλους που αναφέρονται στην Πτώση. Η μεθυσμένη ένωση του *είναι* (Πόρος) με τη *στέρηση* (Πενία) είναι βασικά όμοια με τον θνητό έρωτα του Νάρκισσου για την αντανάκλαση της εικόνας του στο νερό. Ανατολικές ιδιαίτερα παραδόσεις, βασισμένες στην ιδέα της πεπερασμένης ύπαρξης που κυβερνιέται από την ψευδαίσθηση (*μάγια*), περικλείνουν το παράδοξο γεγονός της υπερβατικής έλλειψης ή του σκοταδιού (ισοδύναμου με τη μέθη ή τη λιποθυμία του Πόρου) και της επιθυμίας που ωθεί το είναι να ταυτιστεί με το «άλλο» του (την κατάσταση του μη είναι). Ως εκ τούτου, το είναι υπόκειται στο νόμο της δυαδικότητας και του γίγνεσθαι· ή μάλλον,
 γεννάει αυτό το νόμο, και η επιθυμία ή δίψα γίνεται η ρίζα της ύπαρξής του μέσα στο χρόνο.[55]

Εδώ μπορούμε να επιστρέψουμε ακόμα μία φορά στην ερμηνεία του Πλωτίνου σχετικά με τη διπλή γέννηση του Έρωτα. Η πρώτη από αυτές τις γεννήσεις σχετίζεται με την Ουρανία Αφροδίτη, η οποία παρουσιάζεται από τον Πλωτίνο να ενσαρκώνει το θηλυκό αντίστοιχο της καθαρά αρσενικής διανοητικής αρχής, του *νοός*. Γονιμοποιημένη από το νου και αιωνίως ενωμένη μαζί του, γεννάει τον έρωτα. Είναι ο πρωταρχικός έρωτας που γεννιέται ανάμεσα σε δύο πρόσωπα από την ίδια τους την ομορφιά· είναι η αμοιβαία επιθυμία του άνδρα και της γυναίκας που ποθούν ο ένας τον άλλον, βλέποντας ο καθένας τον εαυτό του να αντανακλάται στο πρόσωπο του άλλου, για τη γέννηση των πνευματικών όντων.[56] Όσο για τη δεύτερη γέννηση του Έρωτα, ο Πλωτίνος στην πραγματικότητα αναφέρεται στο μύθο του Πόρου και της Πενίας. Ο έρως ο οποίος γεννιέται απ' αυτό το ζευγάρι είναι η επιθυμία που γεννιέται στην κατώτερη περιοχή, που τη χαρακτηρίζει η έλλειψη λογικότητας και η αιώνια έλλειψη, επειδή έχει γεννηθεί εδώ κάτω σ' αυτόν τον κόσμο από την ένωση του εαυτού του με μια απλή αντανάκλαση ή φάντασμα του αληθινού «αγαθού» (όπως στο μύθο του Νάρκισσου). Γράφει ο Πλωτίνος:

> Λόγος οὖν γενόμενος ἐν οὐ λόγῳ, ἀορίστῳ δέ ἐφέσει καί ὑποστάσει ἀμυδρᾷ, ἐποίησε τό γενόμενον οὐ τέλεον οὐδέ ἱκανόν, ἐλλιπές δέ, ἅτε ἐξ ἐφέσεως ἀορίστου καί λόγου ἱκανοῦ γεγενημένον... Ἐξήρτηται δέ [ἔρως] ψυχής ὡς ἐξ ἐκείνης μέν γενόμενος ὡς ἀρχῆς, μῖγμα δέ ὢν ἐκ λόγου οὐ μείναντος ἐν αὑτῷ, ἀλλά μιχθέντος ἀοριστίᾳ, οὐχ αὐτοῦ ἀναχραθέντος ἐκείνη [ὕλη]... Καί ἔστιν ὁ ἔρως οἷον οἶστρος ἄπορος τῇ ἑαυτοῦ φύσει... οὐ γάρ

> ἔχει πληροῦσθαι διά τό μή ἔχειν τό μῖγμα· μόνον γάρ πληροῦται ἀληθῶς, ὅτι περ καί πεπλήρωται τῇ ἑαυτοῦ φύσει· ὁ δέ διά τήν συνοῦσαν ἔνδειαν ἐφίεται, κἂν παραχρῆμα πληρωθῇ, οὐ στέγει· ἐπεί καί τό εὐμήχανον αὐτῷ διά τήν ἔνδειαν, τό δέ ποριστικόν διά τήν τοῦ λόγου φύσιν.[57]

Οι Έλληνες φιλόσοφοι έβλεπαν, ως ουσία και έσχατη σημασία της *γενέσεως* της ύπαρξης που κλείνεται μέσα στον ατέρμονο κύκλο της αναπαραγωγής, την κατάσταση εκείνου «που είναι και δεν είναι», τη «ζωή αναμεμειγμένη με μη ζωή»· και μη ζωή είναι η φύση του έρωτα και της επιθυμίας όπως μας αποκαλύπτεται μέσ' από τον μύθο του Πόρου και της Πενίας. Οι εραστές, κληρονόμοι της μέθης που κατέβαλε τον Πόρο όταν γεννήθηκε η Αφροδίτη, στην πραγματικότητα παραδίνουν τον εαυτό τους στον θάνατο εκεί που πιστεύουν ότι συνεχίζουν τη ζωή επιθυμώντας και αναπαραγόμενοι. Νομίζουν ότι ξεπερνούν τη δυαδικότητα τη στιγμή που στην πραγματικότητα την επιβεβαιώνουν.[58] Και αυτό ακριβώς επειδή η επιθυμία, όταν εξωστρέφεται ως πόθος που εξαρτάται από κάποιον «άλλον», όπως συμβαίνει στις περισσότερες περιπτώσεις, συνεπάγεται την έλλειψη, μια έμφυτη και στοιχειώδη έλλειψη· και ακριβώς όταν η επιθυμία νομίζει ότι ικανοποιείται, επιβεβαιώνει αυτή την έλλειψη και ενισχύει το νόμο της εξάρτησης, της ανεπάρκειας, της αδυναμίας απέναντι στο «είναι» με μιαν απόλυτη έννοια. Αποδιώχνει την απόλυτη ζωή όταν τη ζητάει από τα έξω,
χύνοντάς την και χάνοντάς την μέσα στη γυναίκα. Αυτό είναι το παράδοξο της δίψας όταν αντικρύζεται από μια μεταφυσική σκοπιά· η ικανοποίηση δεν σβήνει τη δίψα αλλά την επιβεβαιώνει αφήνοντας να εννοηθεί ότι ένα «ναι» έχει ειπωθεί σ' αυτήν. Είναι η αιώνια στέρηση του έρωτα, που ό,τι κατακτάει πάντα το χάνει. Μέσ' από τις πολλές του αναγεννήσεις, ο Έρως παραμένει στην ίδια στέρηση και την ίδια ανάγκη. Είναι λοιπόν ένας εξωστρεφής και καθολικός έρωτας που ωθεί τους ανθρώπους σε ενώσεις μέσα στις οποίες δεν υπερβαίνεται η δυάδα· η δυαδικότητα άνδρας και γυναίκα την οποία προϋποθέτει ο ίδιος ο πόθος σφραγίζει μοιραία το αποτέλεσμα: η πράξη τους φέρνει έναν «άλλον», το παιδί, στη ζωή. Το «άλλο» που τη στιγμή της μέθης, της σπασμωδικής έκστασης και της ένωσης εικονίζεται στο πρόσωπο της γυναίκας, εκπροσωπείται εδώ από το «άλλο» που είναι το παιδί, στο οποίο μαζί με τη ζωή μεταδίδεται και το μοιραίο πεπρωμένο του θανάτου (η θνητή αθανασία του Έρωτα). Με το παιδί θα υπάρξει πράγματι μια διάρκεια, μια συνέχιση, αλλά μια συνέχιση του είδους, αποτελούμενη από πολλές ξεχωριστές υπάρξεις που η καθεμία επιδιώκει το «είναι» μάταια — όχι η διάρκεια μιας υπερβατικά ολοκληρωμένης συνείδησης, η οποία σταματά τη ροή. Έτσι θα μπορούσε να ειπωθεί ότι ο γιος σκοτώνει τον πατέρα και ο θεός της γης εξαπατάει εκείνους που πιστεύουν ότι στη γυναίκα έχουν βρει την εκπλήρωση και το τέλος της αγωνίας. Η ζωική γέννηση περικόπτει και θρυμματίζει την αιώνια γέννηση ή αναγέννηση. Η ετερογένεση (η αναπαραγωγή του άλλου, δηλαδή του παιδιού) παίρνει τη θέση της αυτοαναπαραγωγής — της ανδρογυνικής πλήρωσης.[59]

΄Ολο αυτό μπορεί να μας χρησιμεύσει σαν μία ακόμα συμβολή στη μεταφυσική εκείνου που ονομάσαμε πορεία του έρωτα προς την Πτώση. Σε αυτό ακριβώς αναφέρεται το γεγονός ότι συχνά στον παραδοσιακό κόσμο, τόσο στην Ανατολή όσο και στην αρχαία Δύση, οι θεότητες του έρωτα και της γονιμότητας ήταν την ίδια στιγμή και θεότητες του θανάτου. Είναι γνωστή, για παράδειγμα, αυτή η ταφική επιγραφή για τον Πρίαπο: «Custos sepulcri pene districto deus Priapus ego sum» [«Είμαι ο θεός Πρίαπος, φύλακας του τάφου με το πέος ανορθωμένο»].

Μπορούμε να υποδείξουμε εδώ μία από τις πιθανές ερμηνείες ενός άλλου πασίγνωστου ελληνικού μύθου, του μύθου της Πανδώρας. Η αλυσόδεση του Προμηθέα (από τον οποίον ο Δίας πήρε πίσω τη φωτιά) βρίσκει το αντίστοιχό της στο δώρο της Πανδώρας, της γυναίκας του πόθου, το «αντικείμενο της ελπίδας που θα ματαιωθεί», το οποίο έδωσαν οι θεοί στον Επιμηθέα, τον αδελφό του Προμηθέα. Ο Επιμηθέας (που σημαίνει, «εκείνος που ανακαλύπτει πολύ αργά») μπορεί στην πραγματικότητα να μην είναι ένα ξεχωριστό ον αλλά μια άλλη όψη του Τιτάνα, φτιαγμένη από την ίδια τιτανική ουσία αλλά πιο βραδυκίνητη. Εδώ φαίνεται σαν ο θεός να βρήκε έναν τρόπο να ακυρώσει την προμηθεϊκή απόπειρα στη μορφή του έρωτα. Παρ' όλες τις προειδοποιήσεις του Προμηθέα, ο Επιμηθέας δέχεται το δώρο της Πανδώρας, αφήνεται να μαγευτεί και το απολαμβάνει χωρίς να συνειδητοποιεί την εξαπάτηση από την επιθυμία του, με την οποία οι Ολύμπιοι γελούν. Στο κουτί της Πανδώρας (της δόθηκε αυτό το όνομα επειδή φάνηκε να συγκεντρώνει τα χαρίσματα όλων των θεών) δεν απομένει παρά μόνο παραπλανητική ελπίδα. Ο μύθος μας λέει ότι με την Πανδώρα τελειώνει μια εποχή· μέσ' από τη γυναίκα και την επιθυμία έρχεται στον κόσμο ο θάνατος.[60]

Σε αυτό το επίπεδο, μπορούμε επίσης να καταλάβουμε την καταδίκη της γυναίκας και της σεξουαλικότητας από εκείνους που επιζητούν την αιώνια ζωή και την υπέρβαση της ανθρώπινης κατάστασης μέσ' από τη στενή οδό του ασκητισμού. Μόνο υπό τέτοιες προϋποθέσεις, και όχι τις πλατωνικές, μπορεί ο ένας έρωτας να αντιτεθεί στον άλλον. Στην αρχή του Κεφαλαίου 6 θα συζητήσουμε την «ανοδική οδό» και την πρακτική των μεταστοιχειώσεων, αλλά ο ορίζοντάς μας εδώ είναι αυτός που σκιαγραφήσαμε νωρίτερα· σε αντιπαράθεση με τον έρωτα σαν μια θετική μέθη, σε ένα μαγνητικό κύκλο στον οποίον το «άλλο» ον χρησιμεύει μόνο σαν τροφή και η δυάδα έχει εξαρχής λυθεί, στέκει ο σαρκικός έρωτας, ή επιθυμία και δίψα, μια τυφλή παρόρμηση για επιβεβαίωση μέσω μιας ψευδαισθησιακής κατοχής, η οποία εκπίπτει στη ζωώδη αναπαραγωγή.

Από αυτή την άποψη το αποφασιστικό στοιχείο έχει ίσως εκφραστεί καλύτερα σε ορισμένα εδάφια των απόκρυφων Ευαγγελίων που έχουν μιαν αποκρυφιστική και γνωστικιστική έμπνευση. Στο Ευαγγέλιο των Αιγυπτίων διαβάζουμε: «Επειδή λέγουν ότι ο Σωτήρας διακήρυξε, "΄Ερχομαι να δώσω τέλος στο έργο της γυναίκας, δηλαδή τον πόθο [*cupidas, ἐπιθυμία*], το έργο της γέννησης και του

θανάτου"». Αυτή είναι λοιπόν η πρώτη δυνατότητα· και «΄Οταν ο Κύριός μας μίλησε καταλήγοντας όπως έπρεπε, η Σαλώμη ρώτησε, "Μέχρι πότε οι άνθρωποι θα πεθαίνουν;", και ο Κύριος αποκρίθηκε και είπε, "Φάτε απ' όλους τους καρπούς, αλλά μη φάτε από εκείνον που έχει την πίκρα του θανάτου". Και όταν η Σαλώμη ρώτησε πότε αυτά που ήθελε να μάθει θα της γίνονταν καθαρά, ο Κύριός μας είπε, "΄Οταν θα ποδοπατηθεί ο μανδύας της ντροπής και *τα δύο γίνουν ένα* και ο άνδρας και η γυναίκα δεν θα είναι πια άνδρας και γυναίκα"».[61]

Γι' αυτό και ο Πλωτίνος μιλούσε για έναν έρωτα που είναι ασθένεια της ψυχής, «σαν η επιθυμία για το αγαθό να φέρει ένα κακό μέσα της».[62] Με αυτό τον τρόπο έδειχνε ακριβώς την αμφισημία του φαινομένου για το οποίο μιλούσε.

Οι ουσιαστικές μας θέσεις σχετικά με τη μεταφυσική του φύλου έχουν παρουσιαστεί. Για να συνοψίσουμε, αναφερόμενοι στο μύθο του ερμαφρόδιτου, δείξαμε πρώτα τη μεταφυσική σημασία του έρωτα ως θεμελιώδους δεδομένου, την κατάσταση της εμπειρίας του έρωτα που υπακούει σε μια ροπή προς την επανενσωμάτωση και το είναι, προς τη μη δυαδική κατάσταση από την οποία έχει εκπέσει. ΄Υστερα τον εισαγάγαμε σ' ένα ευρύτερο πλαίσιο και τον τοποθετήσαμε δίπλα σε άλλες μορφές μεταφοράς και ενεργητικής, απεξατομικευτικής μεταρσίωσης (*μανία*) που ο αρχαίος κόσμος επίστευε ικανές να υπερβούν με τον ένα ή με τον άλλον τρόπο την ανθρώπινη κατάσταση και να οδηγήσουν σε επαφή με το υπεραισθητό. Αναπτύσσοντας την πλατωνική διάκριση, ωστόσο, υποδείξαμε τη διαφορά ανάμεσα σε μια μανία που ορίζεται από τα κάτω και μία που ορίζεται από τα πάνω και τη συνακόλουθη αμφισημία του εκστατικού γεγονότος. ΄Υστερα, είδαμε στη μεταφυσική της «επιβίωσης του είδους» και του «ενστίκτου της αναπαραγωγής» μιαν υπόστροφη μετατόπιση του αρχικού νοήματος που κρύβεται μέσα στον έρωτα — της επιθυμίας δηλαδή για το απόλυτο και την αθανασία. Σε αυτό το ίδιο επίπεδο, σε σχέση με πιο ακραίες υπόστροφες εκδοχές, ρίξαμε μια σύντομη ματιά στη σεξουαλικότητα του ζωικού κόσμου: κι εδώ, επίσης, η μεταφυσική μας έδωσε το κλειδί για τη βιολογία αλλά και για τις αναπληρώσεις που ο κοινός άνθρωπος έχει βρει για τον εαυτό του μέσα στην κοινωνικοποιημένη ερωτική ζωή. Τελικά, μια επαρκής ερμηνεία του μύθου του Πόρου και της Πενίας μας βοήθησε να προοιωνιστούμε τη δομή της δύναμης η οποία, με την αθεράπευτη, αιώνια έλλειψή της, τροφοδοτεί τον ατέρμονο κύκλο της αναπαραγωγής.

Αυτά τα δεδομένα θα ήταν αρκετά για να μας προσανατολίσουν στην ανάλυση των διαφόρων όψεων και μεικτών μορφών της φαινομενολογίας του έρωτα, τόσο των ιερών όσο και των κοσμικών. Αυτή η ανάλυση, με άξονα μια εξέταση της μυθολογίας του άνδρα και της γυναίκας και με αναφορά στις τεχνικές της σεξουαλικής μαγείας, θα αποτελέσουν το αντικείμενο των επόμενων κεφαλαίων.

1. *Συμπόσιον*, XIV-XV, και ιδιαιτέρως 189c-190c.
2. Ο.π., 191c-d.
3. Ο.π., 192c-d.
4. Ο.π., 192d-e.
5. Ο.π., 187a.
6. *Μπρανταρανιάκα-Ουπανισάδ*, IV.
7. A. Ricolfi, *Studi sui Fedeli d'Amore*, Milano, 1933, v. I, p. 63.
8. Κείμενα στο J. Evola, *Il Mistero del Graal e le tradizione ghibellina dell'Impero*, Roma, 1937, p. 92.
9. Wolfram von Eschenbach, *Parzifal*, III, 70-71.
10. Βλ. J. Evola, *Il Mistero del Graal*, p. 87-88.
11. Επειδή ακριβώς αναφέρονται σε μια προσωπικότητα την οποία ο S. Guaita (*Le Serpent de la Genèse — Le Temple de Satan*, Paris, 1916, p. 103) είχε παρουσιάσει σ' ένα δυσοίωνο φως, οι ακόλουθες εκφράσεις είναι σημαντικές στα πλαίσια που αναφέραμε, τα πλαίσια του μαγικού ερωτισμού: «Ακούστε τα λόγια του Ηλία: αν τρέμετε, θα χαθείτε, πρέπει να είσαστε θαρραλέοι· αν δεν είσαστε, σημαίνει ότι δεν γνωρίζετε τον έρωτα! Ο έρωτας σας παίρνει στα χέρια του, σας αναποδογυρίζει, σας κυλάει και σας θρυμματίζει. Ανυψωθείτε! Σταθείτε μεγάλοι μέσα στην ίδια σας την αδυναμία! Τρομάξτε τον ουρανό και την κόλαση, το μπορείτε! Ναι, ποντίφικες εσείς του Ηλία, που έχετε μεταμορφωθεί, αναγεννηθεί, μετουσιωθεί στο Όρος Κάρμηλος, πείτε μαζί με τον Ηλία: Για μας η κατάρα! Για μας η κόλαση! Για μας ο Σατανάς!». Εν τω μεταξύ, ακόμη και σε χριστιανούς νεοπλατωνικούς όπως ο Marcilio Ficino (*Sopra lo amore*, XI, 19), εκφράσεις όπως οι ακόλουθες δεν είναι απαλλαγμένες από μια ορισμένη δαιμονική συνήχηση: «Οπωσδήποτε, είμαστε χωρισμένοι και ακρωτηριασμένοι εδώ κάτω: τότε όμως, ενωμένοι από τον Έρωτα με την ίδια μας την Ιδέα, θα ξαναγίνουμε ολόκληροι· με τρόπο που πρόκειται να φανερωθεί, αγαπήσαμε πρώτα τον Θεό μέσα στα πράγματα και ύστερα αγαπήσαμε τα πράγματα μέσα σε Αυτόν, και δοξάζουμε τα πράγματα μέσα στο Θεό μέχρι να ελευθερώσουμε τους εαυτούς μας: *και αγαπώντας το Θεό αγαπήσαμε τους εαυτούς μας*». Και αλλού (XI, 6): «Γιατί σε αυτή την πράξη [ο εραστής] επιθυμεί και προσπαθεί εναγωνίως να κάνει μέσα στον εαυτό του τον άνθρωπο Θεό». Τέλος, σαν μια ενδιαφέρουσα σύμπτωση ιδεών από έναν συγγραφέα κάτι περισσότερο από μοντέρνο (H. Barbusse, *L'Enfer*): «Επιθυμία πλημμυρισμένη από το άγνωστο, αίμα νυχτερινό, επιθυμία όμοια με τη νύχτα, άφησε τη νικητήρια ιαχή σου. Όταν οι εραστές γατζώνονται ο ένας από τον άλλον, αγωνίζονται ο καθένας για τον εαυτό του και λένε, "Σ' αγαπώ"· καρτερούν, κλαίνε και βασανίζονται και λένε, «Είμαστε ευτυχείς»· εγκαταλείπουν ο ένας τον άλλον και λένε, "Για πάντα!". Μοιάζει σαν μέσα στα βάθη που είναι βυθισμένοι, να έχουν κλέψει την ιερή φωτιά όπως ο Προμηθέας».
12. *Συμπόσιον*, 193a.
13. Ο.π., 202d-e.
14. *Φαίδρος*, 265a.
15. Ο.π., 245b.
16. Ο.π., 265b.
17. Ficino, *Sopra lo amore*, VII, 13, 14.
18. Αναφερόμενος γενικά στον Έρωτα, ο Πλάτων (*Συμπόσιον*, 202e, 203a) λέει: «Χάρη στο δικό του έργο είναι δυνατή κάθε είδους μαντική, όπως και η τέχνη των ιερέων που έργο τους είναι η τέλεση των θυσιών και των μυήσεων, οι εξορκισμοί και κάθε μορφή προφητείας και μαγείας».
19. Ως προς αυτό, βλ. J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, I, § 10.
20. L. Klages, *Vom kosmogonischen Eros*, p. 63.
21. *Συμπόσιον*, 205d-206a.
22. Ο.π., 206b.
23. Ο.π., 207a.
24. Ο.π., 207d-208b.
25. Ο.π., 207b-208b.

26. Είναι σημαντικό ότι, μιλώντας για «πρόσκαιρη αιωνιότητα» (μέσα στα όρια του είδους), ο Schopenhauer χρησιμοποιεί ακριβώς την εικόνα της φυλλορροής την οποία δανείζεται από τον Όμηρο (*όπως η ζωή των φύλλων, έτσι και η γέννηση των ανθρώπων*), και την οποία ο J.J. Bachofen (*Das Muterrecht*, Basel, 1897) θέτει ορθά ως βάση των νατουραλιστικών, μητριστικών και χθόνιων αντιλήψεων των αρχαίων πολιτισμών της Μεσογείου.
27. *Συμπόσιον*, 209e.
28. Πρβλ. Mauclair, p. 63: «Γιατί τι είναι η αναπαραγωγή άλλο από την προβολή σε ένα καινούργιο κάθε φορά πλάσμα της ίδιας επιθυμίας για το απόλυτο την οποία αυτό το τελευταίο θα νιώσει με τη σειρά του σαν μεγαλώσει;» Ωστόσο μόνο στην καλύτερη περίπτωση θα το νιώσει, έστω και θαμπά, όπως έλεγε ο Πλάτων (*Φαίδρος*, 255d): «Αγαπάει και δεν γνωρίζει τι αγαπάει· δεν γνωρίζει ούτε τα ίδια του τα αισθήματα... ούτε έχει επίγνωση του ότι στο πρόσωπο κάθε εραστή κοιτάζει τον εαυτό του σαν μέσα σ' ένα καθρέφτη».
29. S. Kierkegaard, *In vino veritas* (ιταλική μετάφραση: Lanciano, 1910, pp. 52, 53, 55).
30. Αν ο E. Carpenter (*Love's Coming-of-Age*, Manchester, 1896, p. 18) έχει δίκιο όταν υποστηρίζει ότι ο κύριος στόχος του έρωτα είναι η τάση προς την ενότητα, έχει μόνο εν μέρει δίκιο όταν λέει ότι η γέννηση στο φυσικό επίπεδο, δηλαδή η αναπαραγωγή, είναι η συνέπεια της κατάστασης της βαθιάς ένωσης που επέρχεται με τη συνουσία, κατάσταση από την οποίαν αναβλύζει η δημιουργική δύναμη. Το ότι ένα παιδί μπορεί να συλληφθεί ακόμη και από μια βιασμένη γυναίκα η οποία δεν βίωσε την παραμικρή ηδονή, και ακόμη, για να πάρουμε μιαν ακραία περίπτωση, η δυνατότητα της τεχνητής γονιμοποίησης δείχνουν αντίθετα ότι το γεγονός της γέννησης μπορεί να είναι απολύτως ανεξάρτητο από την κατάσταση της εκστατικής ένωσης στη συνουσία. Η ιδέα αυτή του Carpenter αληθεύει μόνο σε ορισμένες ειδικές εφαρμογές της στη σεξουαλική μαγεία (πρβλ. Κεφ. 6 του παρόντος έργου).
31. C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, Firenze, 1922, p. 88.
32. R. de Gourmont, *La physique de l'amour*, Paris, 1912, p. 120: «Όλες οι σεξουαλικές επινοήσεις του ανθρώπινου γένους είναι προγενέστερες ή εξωτερικές προς τον άνθρωπο. Ούτε μία τους δεν υπάρχει που το μοντέλο της, ήδη ολοκληρωμένο, να μην του έχει δοθεί από τα ζώα, από τα ταπεινότερα των ζώων». Και στη σελ. 141: «Δεν υπάρχει [ανθρώπινη] ηδονή που να μην έχει τον τύπο της στη φύση με όρους φυσιολογικότητας», που σημαίνει, η οποία να μην εμφανίζεται ως αυθόρμητος και φυσιολογικός τρόπος ύπαρξης για ορισμένα ζωικά είδη. Ο de Gourmont, βέβαια, χρησιμοποιεί την ομοιότητα την οποίαν αναδεικνύει με αντίστροφο τρόπο: γειώνει τον ανθρώπινο έρωτα μέσα στο γενικότερο σύνολο του ζωώδους έρωτα.
33. Σε αυτά τα πλαίσια μπορούν να αναφερθούν οι στίχοι από το Κοράνι, LXIV, 14: «Ω εσείς που πιστεύετε, υπάρχει αληθινά ένας εχθρός για σας στις γυναίκες σας και στα παιδιά σας· προσέχετέ τους».
34. *Συμπόσιον*, 180d-e.
35. Ο.π., 209d-e.
36. Διογένης Λαέρτιος, VI, ii, 29.
37. *Συμπόσιον*, 210a-212a.
38. *Φαίδρος*, 248-250.
39. Ο.π., 248, 254a.
40. Ο.π., 250e.
41. Ο.π., 238b-c.
42. Ficino, *Sopra lo amore*, VII, 15; I, 3.
43. Ibid, I, 3. Μια παράξενη ιδέα στον Ficino (VI, 12), η οποία εδώ ακολουθεί τον Πλάτωνα (πρβλ. *Συμπόσιον*, 181c), είναι η πεποίθηση πως ο ομοσεξουαλικός έρωτας για τους εφήβους βρίσκεται εγγύτερα στον έρωτα που εμπνέει η Αφροδίτη Ουρανία ως καθαρό κάλλος απ' ό,τι ο έρωτας για τη γυναίκα, γιατί στην τελευταία περίπτωση κυριαρχούν οι αισθήσεις της σεξουαλικής παρόρμησης προς την ερωτική πράξη: πεποίθηση η οποία υπονοεί ότι στον ομοσεξουαλικό έρωτα φυσιολογικά δεν υπάρχει σαρκική έλξη, παρ' όλο που ο λόγος του Αλκιβιάδη στο *Συμπόσιον* (214ff.) δείχνει ξεκάθαρα πόσο λίγο «πλατωνικός» ήταν στην πραγματικότητα ο

ελληνικός έρωτας για τους νέους. Ο Πλωτίνος (*Εννεάδες*, III) θεωρεί αντίθετα τον ομοφυλοφιλικό έρωτα επονείδιστο και αφύσικο, κάτι σαν ασθένεια εκφυλισμένων προσώπων «που δεν πηγάζει από την ουσία του είναι και δεν οδηγεί σε αυτήν».

44. Απ' όσο είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε, η μοναδική περίπτωση είναι το *ναζάρ ιλάλ-μορντ* ορισμένων αραβικών μυητικών κύκλων, οι οποίοι ξαναπιάνουν το θέμα του πλατωνικού έρωτα όπως παρουσιάζεται στον *Φαίδρο*, βασισμένος στο κάλλος το οποίο ακτινοβολούν οι έφηβοι, και δικαιώνεται από την ακόλουθη ρήση του Προφήτη: «Είδα τον Κύριό μου στη μορφή ενός νέου δίχως χνούδι στο πρόσωπο».
45. Πλωτίνου, *Εννεάδες*, I, vi, 3. vi, 5.
46. Ο Stendhal (*De l'amour*, XX), αφού έχει δηλώσει ότι «το ερωτικό πάθος είναι ανώτερο από τον έρωτα για την ομορφιά», παρατηρεί: «Ίσως οι άνθρωποι εκείνοι που δεν είναι επιρρεπείς στο βίωμα του ερωτικού πάθους, είναι αυτοί ακριβώς που νιώθουν πιο ζωηρά την επίδραση της ομορφιάς: τουλάχιστον αυτή είναι η ισχυρότερη εντύπωση που μπορούν να πάρουν από μια γυναίκα».
47. Σ' έναν διαφορετικό πολιτισμό, κι αν ακόμη θέλαμε να δούμε όχι βαθιές πραγματώσεις ικανές να ελευθερώσουν μια ύπαρξη αγωνιώδη και κατακερματισμένη αλλά απλές προαγγελίες υπερβατικότητας, γεγονός παραμένει ότι αυτές οι προαγγελίες δεν αναζητιούνται τόσο στην ομορφιά μιας γυναίκας ή ενός εφήβου, ή ακόμη των ανθρώπινων έργων τέχνης και των θεσμών, όσο προπάντων στον διαλογισμό εκείνου το οποίο μέσα στη φύση αντανακλά κατά ένα συγκεκριμένο τρόπο την υπερβατικότητα, με την έννοια μιας στοιχειακής δύναμης, μιας υπέρβασης όλων των ορίων και μιας απεραντοσύνης που είναι απείρως μακριά από τις ανθρώπινες διαστάσεις.
48. G. Bruno, *Degli eroici furori*, Proemio, ed. Universale, pp. 6-7.
49. Ibid, p. 8.
50. Ibid, II, 5.
51. Μια ειδική συνέπεια της θεωρίας του έρωτα ως «επιθυμίας του κάλλους» είναι ότι, καθώς μόνο τα μάτια μπορούν να απολαύσουν σωματικά το κάλλος, κάθε άλλη αίσθηση πλην της όρασης πρέπει να αποκλειστεί από τον έρωτα και να εξοριστεί στη σφαίρα της κτηνώδους ερωτοτροπίας. Ο Ficino (II, 8) γράφει: «Η ηδονή του αγγίγματος δεν είναι μέρος του Έρωτα ούτε της τρυφερότητας του εραστή, αλλά ένα είδος λαγνείας και διαστροφή του υπόδουλου ανθρώπου». Αν έχουμε αναγνωρίσει τον ουσιώδη ρόλο που παίζει το βλέμμα στη μαγεία του φύλου, είναι επίσης υπεράνω αμφιβολίας η ενεργειακή τροφοδοσία που παρέχουν το άγγιγμα και η μυρωδιά στην ανάπτυξη και την ενίσχυση των λεπτών ποιοτήτων του έρωτα.
52. Πλωτίνου, *Εννεάδες*, I, v, 1.
53. *Συμπόσιον*, 203b-c.
54. Ο.π., 203c-204a.
55. Η επιθυμία ή δίψα ως μεταφυσικό υπόβαθρο της πεπερασμένης ύπαρξης (*τάνα* στον Βουδισμό, και μπορεί να συγκριθεί με την *concupiscentia originalis* των Καθολικών θεολόγων) είναι, βέβαια, κάτι διαφορετικό από την επιθυμία με την ειδική σεξουαλική της σημασία, η οποία είναι μια επιμέρους έκφραση της πρώτης.
56. Πλωτίνου, *Εννεάδες*, III, v, 2.
57. Ο.π., III, v, 7.
58. Για όσα ακολουθούν, βλ. J. Evola, *Lo Yoga della potenza*, p. 301ff.
59. Σε ένα κοσμικό επίπεδο, πρβλ. τα λόγια του H. Bergson (*L' évolution créatrice*, Paris, 1932, p. 14): «Η ατομικότητα τρέφει μέσα στους κόλπους της τον ίδιο της τον εχθρό. Η ανάγκη που την ωθεί να διαιωνίσει τον εαυτό της στον χρόνο καταδικάζει την ατομικότητα να μη γνωρίζει ποτέ την πληρότητα στον χώρο». [ελλ. εκδ.: *Η Δημιουργός Εξέλιξις*, μετ. Π. Τεσσέρης, Αναγνωστίδης, Αθήνα, χ.χ.].
60. Ησιόδου, *Θεογονία*, 521. *Έργα και Ημέραι*, 48ff. Η ερμηνεία του Ζωσίμου είναι ενδιαφέρουσα (XLIX, 3, κείμενο του Berthelot): «Ο Ησίοδος ονομάζει τα δεσμά με τα οποία ήταν δεμένος ο Προμηθέας "εξωτερικός άνθρωπος". Μετά από αυτό ονομάζει έναν δεύτερο δεσμό, την Πανδώρα, *την οποία οι Εβραίοι αποκαλούν Εύα*». Αλληγορικά, ο Προμηθέας και ο Επιμηθέας είναι ένα και το αυτό ον, και η ανυπακοή του Επιμηθέα στον Προμηθέα ήταν «ανυπακοή στο ίδιο του το πνεύμα [*νοῦς*]» (*Collection des anciens Alchimistes Grecs*, Paris, 1887).

61. Στον Κλήμ. Αλεξανδρείας, *Στρώματα*, III, 9.63. III, 9.64ff.. III, 13.92. Πρβλ. επίσης τη ρήση που αποδίδεται σε έναν Γνωστικό μυημένο: «Αναγνώρισα και συνέλεξα τον εαυτό μου απ' όλες τις πλευρές· δεν γέννησα παιδιά στον Άρχοντα [τεκνοποιώντας] αλλά ξερρίζωσα τις ρίζες και συγκέντρωσα τα μέλη [μου] που ήταν σπαρμένα παντού· γνωρίζω ποιος είσαι επειδή ανήκω στον ουράνιο κόσμο (στο G.R.S. Mead, *Fragments of a Faith Forgotten*, London, 1900, p. 437).
62. Πλωτίνου, *Εννεάδες*, III, v, 1.

3

Φαινόμενα υπερβατικότητας στον κοσμικό έρωτα

Το φύλο και οι ανθρώπινες αξίες.

Ο εντατικός χαρακτήρας του έρωτα είναι το μείζον μεταφυσικό θεμέλιο της *υπερβατικότητάς* του: υπερβατικότητα εν σχέσει με την ατομική ύπαρξη, εν σχέσει με τις ανθρώπινες αξίες, τους κανόνες, τα κοινά ενδιαφέροντα, τους πιο ισχυρούς δεσμούς και, σε ακραίες πριπτώσεις, με την ίδια την ευζωία, την ειρήνη, την ευτυχία και την πρακτική φυσική ζωή. Το απολύτως απροϋπόθετο του έρωτα δεν μπορεί να έγκειται παρά μόνο πέρα από τη ζωή ενός έγκλειστου μέσα σε εμπειρικά, φυσικά, πρακτικά, ηθικά ή και διανοητικά όρια εγώ. Έτσι, εξ ορισμού, μόνον ό,τι πηγαίνει πέρα από μια τέτοια ζωή κι ένα τέτοιο εγώ, ό,τι προκαλεί μια βαθιά κρίση, ό,τι υπεισάγει μια ισχυρότερη δύναμη και μετατοπίζει το κέντρο έξω από τον εαυτό (και αυτό μπορεί να συμβεί, αν είναι απαραίτητο, ακόμα και μ' έναν προβληματικό, καταστροφικό τρόπο) — μόνο αυτό μπορεί, ίσως, να ανοίξει το δρόμο προς μια υψηλότερη περιοχή.

Τώρα, είναι γεγονός ότι στη κοινή ανθρώπινη ζωή είναι ελάχιστες οι περιπτώσεις, εκτός από εκείνες που καθορίζει ο έρωτας και το φύλο, στις οποίες μπορεί να επιτευχθεί αυτή η κατάσταση της υπέρβασης. Θα χάναμε το χρόνο μας αν επιχειρούσαμε να τονίσουμε όλα όσα ο έρωτας, το αιώνιο και ανεξάντλητο θέμα της τέχνης και της λογοτεχνίας, έχει κατορθώσει να κάνει μέσα στην ιστορία του ανθρώπινου είδους και του ατόμου στα πλαίσια της συλλογικής ζωής. Έχει υποκινήσει το μεγαλείο και τον ηρωισμό όσο και την ταπεινότητα, την αναξιοπρέπεια, την παράβαση και την προδοσία. Αν πράγματι έβλεπε κανείς στον σεξουαλικό έρωτα μια ενόρμηση συνδεόμενη γενετικά με τη ζωική φύση, τότε θα έπρεπε να καταλήξει στο συμπέρασμα ότι ο άνθρωπος στέκεται σ' ένα επίπεδο πολύ κατώτερο από εκείνο των άλλων ζωικών ειδών, γιατί μόνο αυτός έχει επιτρέψει στον έρωτα και στη γυναίκα να μεθύσει και να κυβερνήσει όχι μόνο τη φυσική του ύπαρξη αλλά και, πολύ περισσότερο μάλιστα, τη σφαίρα των υψηλότερων λειτουργιών του σε βαθμό που έχει επεκτείνει την κυριαρχία του πολύ πέρα από την περιοχή των κοινών ενστίκτων. Αν, αντίθετα, ακολουθήσουμε τη μεταφυσική ερμηνεία του έρωτα, όλα αυτά τα φαινόμενα θα αντιμετωπιστούν και θα αξιολογηθούν διαφορετικά. Η τυραννία του έρωτα και του φύλου που είναι ικανή να υπερνικήσει, να υπονομεύσει και να υποτάξει κάθε τι άλλο, γίνεται όχι ένας ακραίος υποβιβασμός κι ένα ανεκρίζωτο κακό της ανθρώπινης φύσης αλλά το έμβλημα της απερίσταλτης φύσης του ανθρώπου και της ορμής του να διαφύγει από τα όρια της πεπερασμένης του ατομικότητας.

Η βιολογία έχει τοποθετήσει της λειτουργίες της θρέψης και της αναπαραγωγής στο ίδιο επίπεδο (βλέποντας μερικές φορές την πρώτη ως πρωταρχικότερη, αφού οι άνθρωποι δεν μπορούν να ζήσουν χωρίς τροφή), ωστόσο η απόλυτη διαφορά του χαρακτήρα των δύο λειτουργιών είναι προφανής. Μόνο σε

ακραίες περιπτώσεις απόλυτης πείνας μπορεί η λειτουργία της θρέψης να υπερνικήσει το άτομο. Αλλά από αυτή τη λειτουργία λείπει κάθε ψυχικό σύστοιχο· σε ολόκληρη την ιστορία και υπό κανονικές κοινωνικές συνθήκες, τίποτα σχετικό με τη διατροφή δεν παίζει το ρόλο που παίζει η σεξουαλική λειτουργία στην ατομική ή τη συλλογική ζωή, ή είναι σαν τη βαθιά και πολύμορφη επιρροή που ασκεί η λειτουργία αυτή στο συγκινησιακό, ηθικό, διανοητικό και, όχι σπάνια, και στο πνευματικό επίπεδο. Ο άνθρωπος δεν έχει άλλη ανάγκη που να φτάνει στα βάθη του είναι σε τέτοιο βαθμό όσο η ερωτική-σεξουαλική ανάγκη· καμία δεν αποκτά τη μορφή «συμπλέγματος» το οποίο αναπτύσσει την επίδρασή του πριν, μετά, και ακόμη και κατά τη διάρκεια της ικανοποίησης.

Θα ήταν κοινότοπο να σταθούμε στις κοινωνικές όψεις της «υπερβατικής» δύναμης του έρωτα. Μπορεί να παραβιάσει τα όρια της κάστας και της παράδοσης, να κάνει πρόσωπα του ίδιου αίματος και των ίδιων πεποιθήσεων εχθρούς, να χωρίσει παιδιά από τους γονείς και να σπάσει δεσμούς καθιερωμένους από τους πιο ιερούς θεσμούς. Η ιστορία μας το έχει δείξει αυτό στον οίκο των Αψβούργων και της Αγγλίας. Η ιστορία του Φερδινάνδου από τον Σαίξπηρ, ο οποίος χάρη στον έρωτά του για τη Μιράντα διακήρυξε ότι είναι έτοιμος να αρνηθεί τη βασιλική του καταγωγή και να γίνει σκλάβος του Πρόσπερου, είναι ένα θέμα κάθε άλλο παρά περιορισμένο στη λογοτεχνία ή στους ρομαντικούς ήρωες της οπερέττας. Το έναυσμα για τη δημιουργία της Αγγλικανικής Εκκλησίας ενάντια στη Ρώμη ήταν το σεξουαλικό πρόβλημα του Ερρίκου του Η'. Ένα ρόλο τον οποίο δεν πρέπει να παραβλέψουμε έπαιξε στη Μεταρρύθμιση η σεξουαλικότητα του Λούθηρου, ο οποίος δεν μπορούσε να υποφέρει τη μοναστική πειθαρχία. Ο Κομφούκιος παρατηρούσε ότι ποτέ δεν έχουν γίνει τόσα για τη δικαιοσύνη όσα έχουν γίνει για το χαμόγελο μιας γυναίκας· ο Leopardi στο ποίημά του *Il primo amore* αναγνώριζε στον έρωτα τη δύναμη να ξυπνάει την αίσθηση της ματαιότητας για κάθε σχέδιο ή σπουδή, για το ίδιο το κυνήγι της δόξας και κάθε άλλης ικανοποίησης. Ο κλασικός μύθος παρουσιάζει τον Πάρη, υπό το κράτος της Αφροδίτης, να προτιμάει την πιο όμορφη γυναίκα από την υψηλότερη μάθηση που του υποσχόταν η Αθηνά-Minerva και από την κατάκτηση της Ασίας και τα πλούτη που του υποσχόταν η Ήρα-Juno. «Βρίσκω μεγαλύτερη ευτυχία σε μια ματιά ή μια λέξη σου δέσποινά μου», λέει ο Φάουστ του Goethe, «απ' ό,τι σε όλη τη σοφία του κόσμου». Από τους αρχαίους καιρούς αντηχεί το ανησυχητικό ερώτημα του Μίμνερμου — αν υπάρχει γενικά ζωή ή χαρά της ζωής χωρίς τη «χρυσή Αφροδίτη», και αν η ζωή δίχως αυτήν μπορεί ακόμη να λογαριάζεται ως ζωή».[1] Η σεξολογία αναγνωρίζει από τη μεριά της ότι ο έρωτας, «ως ασίγαστο πάθος, είναι σαν ένα ηφαίστειο που καίει και καταστρέφει τα πάντα· είναι μια άβυσσος που καταπίνει την τιμή, την τύχη και την υγεία».[2]

Σε ένα ειδικό ψυχολογικό πεδίο, μπορούν να έρθουν στο φως μερικές από τις ευνοϊκές συνέπειες του έρωτα. Ο Πλάτων παρατηρούσε ότι σε περίπτωση ανάρμοστης συμπεριφοράς ή ταπεινής πράξης, κανένας δεν ένιωθε τόσο μεγάλη ντροπή όσο αν ήταν μπροστά ο εραστής του: «Κανείς δεν υπάρχει βέβαια τόσο άνανδρος, ώστε να μη μπορέσει ούτε ο ίδιος ο έρωτας να τον μεταμορφώσει σε ενθουσιασμένο παλληκάρι, έτσι που να μοιάζει με τον εκ φύσεως αντρειωμένον».[3] Με όλο αυτό βέβαια συνδέεται και ο ρόλος, που έχει διογκωθεί ακόμη περισσότερο από τη ρομαντική λογοτεχνία, τον οποίον έχει παίξει ο έρωτας και η γυναίκα στην εξώθηση των ανδρών σε ριψοκίνδυνους άθλους και σε υψηλά έργα. Αν το «Δεν υπάρχει τίποτα που να μην μπορώ να κάνω για σένα» είναι μια τετριμμένη κοινοτοπία στη γλώσσα των εραστών, απηχεί τα ιδεώδη της μεσαιωνικής ιπποσύνης σύμφωνα με τα οποία ένας άνδρας μπορούσε πρόθυμα να θέσει σε κίνδυνο τη ζωή του για μια γυναίκα μέσα στη μάχη ή σε παρακινδυνευμένα εγχειρήματα και να την κάνει πηγή της έμπνευσης για κάθε του δόξα και κάθε τιμή. Εδώ πρέπει να κάνουμε διάκριση ανάμεσα σε ό,τι κάνει κάποιος απλώς για να αποκτήσει τη γυναίκα που αγαπάει, και όλα όσα, στο επίπεδο των επιλογών και των κλίσεων, της αυτοκυριαρχίας και του δημιουργικού ενθουσιασμού, έχουν τη γυναίκα και την ερωτική εμπειρία ως κίνητρο. Από τις δύο αυτές περιπτώσεις, μόνο την τελευταία πρέπει να λάβουμε πράγματι υπόψιν μας.[4]

Αλλά ως σημεία μιας δύναμης που συντρίβει το άτομο, πολύ πιο ενδιαφέρουσες είναι οι αρνητικές συνέπειες του πάθους: οι όψεις μιας υπέρβασης η οποία δεν φείδεται της ηθικής προσωπικότητας και υπονομεύει τις πιο ουσιαστικές αξίες. Ακόμα μία φορά μπορούμε ν' αναφερθούμε στον Πλάτωνα ο οποίος παρατηρεί πόσο οι εραστές «στέργουν να τους εξυπηρετήσουν [τους αγαπημένους τους] με τέτοιους δουλικούς τρόπους που κανένας δούλος δεν θα τους έστεργε» και δεν θεωρούν τους εαυτούς τους ανάξιους για μια τέτοια κολακεία που ούτε και ο πιο διεφθαρμένος τύραννος δεν θα ανεχόταν. «Αν λόγου χάρη ένας, που επιθυμεί να λάβει από κάποιον χρήματα ή ν' αποκτήσει κάποιο αξίωμα ή άλλη δύναμη, εάν στέργει να κάνει τέτοια πράγματα που κάνουν οι εραστές προς τους αγαπημένους τους... οι φίλοι του θα προσπαθούσαν να του βάλουν μυαλό και θα ντρέπονταν για λογαριασμό του».[5] Στην ηθική των αρείων λαών, καμιά άλλη αρετή δεν ετιμάτο τόσο πολύ όσο η αλήθεια και τίποτα δεν προκαλούσε τέτοια αποστροφή όσο το ψέμα. Για τα ινδοάρεια ήθη, ένα ψέμα επιτρεπόταν μόνο όταν επρόκειτο να σώσει μια ανθρώπινη ζωή ή στον έρωτα. Παράλληλα με τον αυτοσεβασμό υπάρχει το κριτήριο της θεμιτότητας — «όλα είναι θεμιτά στον έρωτα και στον πόλεμο». Ο ίδιος ο όρκος παύει να είναι ιερός: «Αυτός μόνο [που αγαπά] βρίσκει συχώρεση από τους θεούς αν πατήσει τον όρκο του», λέει ο Πλάτων[6]· και ο Οβίδιος, για να τον υποστηρίξει, λέει: «Η Ήρα από τους ουρανούς βοηθάει τους ερωτευμένους επίορκους, και κάνει τον άνεμο και την αύρα να τους μεταφέρουν χωρίς καμία συνέπεια». «Η αρετή... που έγινε απάτη και παραβαίνει την πίστη σε αυτές [τις γυναίκες] δεν πρέπει να λογίζεται ντροπή».[7]

Αν ακόμα και οι ηθικές αξίες μπορούν να καταπατηθούν είναι επειδή ο έρωτας περικλείνει κάτι το απόλυτο, κάτι που παραβιάζει ακόμα και την ίδια την

αρετή. Ο τελικός σκοπός του είναι πέραν του καλού και του κακού. Αν το απώτατο νόημα της ορμής που ωθεί τον άνδρα προς τη γυναίκα είναι αυτό που είπαμε νωρίτερα, δηλαδή η ανάγκη να «είναι» με την υπερβατική έννοια του όρου, όσα είπαμε μέχρι τώρα και όσα η καθημερινή ζωή επιβεβαιώνει είναι απολύτως κατανοητά. Και φαίνεται επίσης να έχει κάποια σημασία το ότι, σε ακραίες περιπτώσεις, η στοιχειακή δύναμη του έρωτα μπορεί να οδηγήσει το άτομο ακόμα και στο έγκλημα, την αυτοκτονία ή την τρέλα εάν δεν μπορεί να ικανοποιήσει την επιθυμία του. Η ψευδαίσθηση την οποία προκαλεί ο κοσμικός έρωτας στην ιδέα του τι μπορεί να προσφέρει στον άνθρωπο όταν περάσει σε ένα ανώτερο επίπεδο (την ευτυχία της απόλυτης ένωσης) είναι τέτοια ώστε, αν του την αρνηθούν ή του τη διακόψουν, η ίδια η ζωή χάνει κάθε ενδιαφέρον και γίνεται άδεια και κενή από νόημα, πράγμα που μπορεί να οδηγήσει ακόμη και στην αυτοκτονία. Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο, η απώλεια ενός αγαπημένου προσώπου λόγω θανάτου ή προδοσίας μπορεί να οδηγήσει σε μιαν αγωνία που ξεπερνάει κάθε άλλη μορφή αγωνίας. Ο Schopenhauer το εξέφρασε αυτό καλύτερα από κάθε άλλον.[8] Αλλά παρ' όλο που οι παρατηρήσεις του για το κίνητρο και την αξία εκείνη που μέσ' από τον έρωτα υπερβαίνει απολύτως το άτομο είναι ακριβείς, αυταπατάται ο ίδιος όταν το αποδίδει αυτό στην παντοδυναμία του είδους και όταν δεν μπορεί να διακρίνει εδώ τίποτε άλλο από την τραγική συνέπεια μιας αυταπάτης. Η θετική συμβολή του Schopenhauer έγκειται στο ότι έδειξε πως ο πόνος και το μαρτύριο του προδομένου έρωτα ξεπερνούν κάθε άλλο μαρτύριο, όχι λόγω ενός εμπειρικού και ψυχολογικού στοιχείου αλλά λόγω του υπερβατικού στοιχείου, του γεγονότος δηλαδή ότι δεν είναι η πεπερασμένη αλλά η ουσιώδης και αιώνια όψη του ατόμου εκείνη που τραυματίζεται. Αυτό, ωστόσο, δεν είναι ένα πρόβλημα του είδους για τον άνθρωπο αλλά ένα πρόβλημα του βαθύτερου πυρήνα του στην απόλυτη ανάγκη του να «είναι», την ανάγκη να επιβεβαιωθεί, ανάγκη που αφυπνίζεται μέσα από τον έρωτα και από τα μάγια της γυναίκας.

Στο ίδιο πλαίσιο ιδεών, συναντάμε ενδιαφέρουσες περιπτώσεις όπου ο σεξουαλικός έρωτας διατηρείται παρ' όλες τις διαφορές του χαρακτήρα και τις πνευματικές προδιαθέσεις και επιβεβαιώνεται ακόμη και μέσ' από την περιφρόνηση και το μίσος που μπορεί να νιώθουν τα άτομα. Υπάρχουν ακόμα και περιπτώσεις όπου επιβεβαιώνεται ο παράδοξος ορισμός του έρωτα που δίνει ένας από τους χαρακτήρες του Bourget: «Αυτό είναι ο έρωτας, ένα θανάσιμο μίσος ανάμεσα σε δύο ζευγαρώματα».[9] Το στοιχείο του μίσους στον έρωτα απαιτεί ξεχωριστή μελέτη επειδή μπορεί να έχει ένα βαθύτερο νόημα, όχι υπαρκτικό αλλά μεταφυσικό, όπως θα δούμε στο επόμενο κεφάλαιο. Από την άλλη μεριά, μπορεί να θεωρηθεί και να ενσωματωθεί στο συνολικό πλαίσιο της υπερβατικότητας, σε σχέση με τα τρία δυνατά επίπεδα της ανάδυσης του έρωτα μέσα σ' ένα ανθρώπινο ον. Εμφανίζεται κυρίως εκεί που η δύναμη του στοιχειακού επιπέδου επιβεβαιώνεται ως ισχυρότερη από τα υποκειμενικά εξαρτώμενα χαρακτηριστικά, τις αξίες δηλαδή του ατόμου και την ίδια την ατομικότητα

θεωρούμενη στο επίπεδο της προδιαμόρφωσής της, της ιδιάζουσας φύσης και του χαρακτήρα της. Η επιθυμία είναι απόλυτη, απέναντι στην οποία ούτε και αυτό το μίσος και η περιφρόνηση για το ποθητό πρόσωπο δεν έχουν ισχύ. Είναι αυτά ακριβώς τα παραδείγματα που μας χρησιμεύουν ως «χημικό τεστ» αφού αυτά μας λένε τι είναι αληθινά θεμελιώδες στον έρωτα, ακόμα και σε περιπτώσεις όπου δεν υπάρχουν αντιθέσεις ή υπολογίσιμη ανθρώπινη ετερογένεια ανάμεσα στους εραστές και, ως εκ τούτου, ο στοιχειώδης μαγνητισμός μπορεί να αφυπνιστεί σε ένα κλίμα απαλλαγμένο σχετικά από εντάσεις.

Ο «αιώνιος έρωτας». Ζήλεια και σεξουαλική τιμή.

Το θετικό συστατικό το οποίο είναι παρόν ακόμα και σε προβληματικές περιπτώσεις είναι ότι στη γυναίκα βρίσκεται η ζωή, ότι αυτή είναι η ίδια η ζωή, ζωή στην υψηλότερη έννοιά της. Στην κοινότοπη γλώσσα τον εραστών συναντάμε το επανερχόμενο θέμα «Είσαι η ζωή μου», «Δεν μπορώ να ζήσω χωρίς εσένα», κλπ. σε ατελείωτες, πολλαπλές παραλλαγές. Τετριμμένο, αναμφίβολα· αλλά το επίπεδο στο οποίο θα δούμε αυτό το θέμα να επανεμφανίζεται και να ενσωματώνεται σε έναν κύκλο μύθων και θρύλων που περιλαμβάνει παραδόσεις πάρα πολύ απομακρυσμένες μεταξύ τους στον χώρο και το χρόνο, κάθε άλλο παρά τετριμμένο είναι. Είναι το αίσθημα μιας άλλης, πληρέστερης ζωής που προαναγγέλεται και καθρεφτίζεται έστω και μόνο για μία στιγμή μέσα στη γυναίκα, σε συγκεχυμένες συγκινησιακές καταστάσεις, και είναι αυτό που επίσης απηχείται μέσα στις κοινότοπες εκφράσεις της παγκόσμιας γλώσσας των εραστών.

Είναι λοιπόν φυσικό ο έρωτας να συνδέεται στενά με την αγωνία και με μια ανάγκη να κάνουμε τον εαυτό μας αιώνιο. Είναι η αγωνία της πτώσης από ένα τέτοιο ύψος. Γι' αυτό και σε κάθε έρωτα υπάρχει πάντα ο φόβος, ακόμα και στις πιο έντονες στιγμές. Στην πραγματικότητα, περισσότερο από κάθε άλλη στιγμή ένας εραστής φοβάται ότι όλα μπορεί να τελειώσουν· γι' αυτόν το λόγο, εκφράζει την επιθυμία του να πεθάνει και ρωτάει συνεχώς, εναγωνίως, μέσ' από το φόβο της αλλαγής, «Θα μ' αγαπάς για πάντα;» «Θα κουραστείς ποτέ μαζί μου;» «Θα με θέλεις πάντοτε;» Δεν υπάρχει τόσο σίγουρος έρωτας που να μη χρειάζεται ένα «πάντοτε», μιαν ατελείωτη διάρκεια. Το συναίσθημα μας κυριεύει για μια στιγμή ακόμη και όταν η λογική γνωρίζει πολύ καλά την παράλογη και ψευδαισθησιακή του φύση, και όταν ακόμη το ίδιο συναίσθημα αναζωπυρώνεται ξανά και ξανά, σε αλλεπάλληλες ερωτικές σχέσεις. Μια τυπική περίπτωση είναι τα πάθη του Shelley. Το συναίσθημα εκπροσωπεί μια ουσιώδη στιγμή στη συγκρότηση της επιθυμίας.[10] Όταν αυτό το αίσθημα είναι παρόν, υπάρχει επίσης ένα σύστοιχο στην υπέρβαση του χρονικού στοιχείου, ένα πέρασμα πέρ' από τα όρια του παρόντος· είναι ένα αίσθημα οικειότητας πολύ συχνό ανάμεσα στους εραστές, το αίσθημα ότι γνωρίζουν από πολύ καιρό ο ένας τον άλλον: «Είσαι η εικόνα που πάντοτε κουβαλούσα μέσα μου», ή «Μου φαίνεται πως σε

ήξερα πριν γνωρίσω τον εαυτό μου. Μου φαίνεται πως υπήρχες πριν απ' οτιδήποτε είμαι εγώ» (ο Μελάντρο, στον Maeterlinck). Όλα αυτά είναι πραγματικά γεγονότα της ερωτικής εμπειρίας. Θα ήταν απολύτως παράλογα αν ο μοναδικός λόγος υπάρξεως του έρωτα ήταν η αναπαραγωγική συνουσία· διότι δεν θα υπήρχε καμία ανάγκη κατοχής πέρα από το αναγκαίο στάδιο της στιγμιαίας πράξης της απλής ένωσης· αλλά τέτοια γεγονότα φανερώνουν μιαν ακριβέστατη εσωτερική λογική στο φως της μεταφυσικής του φύλου.

Το ίδιο μπορεί να ειπωθεί σχετικά με την πίστη και τη ζήλεια. Ούτε η φύση την απαιτεί ούτε το είδος. Στην πραγματικότητα, το αντίθετο θα ήταν πιο φυσικό, γιατί η προσκόλληση σε ένα ον μόνο περιορισμό θα σήμαινε ως προς την ελευθερία της αναπαραγωγής όταν άλλοι σύντροφοι θα μπορούσαν να προσφέρουν τις ίδιες, ή και καλύτερες, βιολογικές δυνατότητες για αναπαραγωγή. Πρέπει αντίθετα να καταλάβουμε ότι, όταν μια ορισμένη γυναίκα που αγαπάμε ικανοποιεί προς στιγμήν την ανάγκη μας για αυτο-επιβεβαίωση και για «είναι», η υπαρξιακή έλλειψη του πεπερασμένου όντος καταπαύει και πιστεύει ότι κατέχει την ίδια τη Ζωή. Η ιδέα πως η αγαπημένη του μπορεί να τον προδώσει ή να περάσει σε κάποιον άλλον, τον κάνει να νιώθει απέραντα ερειπωμένος και τραυματίζει τον βαθύτερο υπαρξιακό πυρήνα μέσα του· και όσο ισχυρότερος είναι ο ερωτικός μαγνητισμός, τόσο μεγαλύτερο βάρος αποκτάει μια τέτοια ιδέα. Μπορεί να καταλάβει κανείς τότε, πώς ο έρωτας μεταστρέφεται σε μίσος, πώς το αίσθημα της ίδιας του της ερείπωσης μπορεί να οδηγήσει έναν άνδρα να καταστρέψει άγρια και ακόμη και να δολοφονήσει το πρόσωπο που τον πρόδωσε· κάτι τέτοιο θα ήταν ανοησία στα πλαίσια της απλής επιβίωσης του είδους ή στο πεδίο της ψυχολογίας. Με μια ταλάντωση ανάμεσα στον έρωτα και το μίσος, ούτε το άτομο ούτε το είδος κερδίζει τίποτε.

Υπάρχουν περιπτώσεις όπου η ανάγκη κάποιου μέσα στον έρωτα να κατέχει ολοκληρωτικά ένα άλλο ον, φυσικά και ηθικά, στη σάρκα και στην ψυχή, μπορεί να εξηγηθεί στο πιο επιφανειακό επίπεδο από ένα αίσθημα τιμής και από μια βούληση ισχύος. Λέμε «στο πιο επιφανειακό επίπεδο» επειδή εδώ δεν πρόκειται για στοιχειώδεις ενορμήσεις αλλά για συμπλέγματα τα οποία διαμορφώθηκαν κάποτε στο επίπεδο του κοινωνικού ατόμου, των οποίων η ρίζα είναι πιο βαθιά και κρυμμένη. Η *Geltungstrieb*, η ανάγκη του να αξίζει κανείς, η ανάγκη να ενδυναμώνει την αξία του στα ίδια του τα μάτια ακόμη περισσότερο μάλιστα απ' ό,τι στα μάτια των άλλων ανθρώπων, η «αρρενωπή διαμαρτυρία» την οποία ο Adler προϋποθέτει ως κεντρικό θέμα στην αναλυτική του ψυχολογία, δεν είναι τόσο οι αιτίες μιας νευρωτικής υπεραναπλήρωσης όσο τα αποτελέσματα ενός συμπλέγματος κατωτερότητας. Αυτό το σύμπλεγμα είναι υπερβατικό στη φύση του και πηγάζει από μια επίγνωση της εγγενούς ελλείψεως του ανθρώπου ως πεπερασμένου όντος, κερματισμένου και προβληματικού, μείγματος του είναι και του μη είναι. Ο έρωτας είναι μία από τις φυσικές μορφές με τις οποίες ο άνθρωπος προσπαθεί να μειώσει και ν' ανακουφίσει αυτό το αίσθημα της ελλείψεως. Είναι λογικό ορισμένοι άνθρωποι να επιδιώκουν την

αυτο-επιβεβαίωση και μια αίσθηση αυταξίωσης μέσ' από την ερωτική και σεξουαλική κατοχή· τους παρέχει την αυταπάτη του «είναι» — και από εδώ πηγάζει όλη η φαινομενολογία της ζήλειας και της σεξουαλικής καταδυνάστευσης. Αλλά, ας το επαναλάβουμε, τίποτε από αυτά δεν έχει πρωτογενή χαρακτήρα· δεν αφορά παρά μόνο σε μετατοπίσεις οι οποίες ανήκουν στη σφαίρα της πλέον περιφερειακής συνείδησης. Ένας άνθρωπος ο οποίος περιορίζει τον εαυτό του σε αυτό το επίπεδο δεν κατανοεί την απώτατη σημασία και τη βαθιά διάσταση των παρορμήσεων στις οποίες υπακούει· έτσι, συχνά τρέφει τις παραπλανητικές και παραμορφωμένες συμπεριφορές που ήδη αναφέραμε. Αυτό το αρκετά γελοίο πράγμα που ονομάζεται «ανδρική τιμή» ανήκει εξ ολοκλήρου σε τούτη τη σφαίρα. Ακόμη πιο εξωτερικό είναι εκείνο που, στην περίπτωση της ζήλειας, ενδέχεται να κατευθύνεται από τον απλό ναρκισσισμό ή από μια κοινωνική ιδέα περί έρωτα. Μιλάμε για παραπλανητικές μεταθέσεις επειδή, όταν το εγώ ζητάει μέσα στο αίσθημα της κατοχής και στον σεξουαλικό εγωισμό μιαν αναπλήρωση ή ένα αναισθητικό για το ίδιο του το ακαθόριστο αίσθημα κατωτερότητας, και όταν το αίσθημα της κατοχής τού παρέχει ένα υποκατάστατο για το «είναι», το πραγματικό αποτέλεσμα είναι σχεδόν πάντα μια ενδυνάμωση του εγωισμού του εμπειρικού ατόμου μέσα στα περιορισμένα και εγκλωβιστικά του όρια, και αυτό δρα αντίθετα προς τη ροπή για αυτοϋπέρβαση, που είναι η υψηλότερη δυνατότητα του έρωτα. Ωστόσο, αυτή η κατάσταση είναι συχνή. Στο *Trionfo della morte* [*Ο Θρίαμβος του θανάτου*] του D'Annunzio, ο Giorgio Auspira γατζώνεται απεγνωσμένα στο αίσθημα της κατοχής για να διαφύγει από την αίσθηση της ανυπαρξίας και για ν' αντιπαλαίψει την ακατανίκητη παρόρμηση της αυτοκτονίας. Και λέει: «Στη ζωή υπάρχει μόνο μία μέθη που διαρκεί: η απόλυτη σιγουριά της κατοχής ενός άλλου πλάσματος. Αυτή τη μέθη εγώ ζητάω».

Αλλά στις σύγχρονες ερωτικές εμπειρίες βρίσκουμε κυρίως ένα μείγμα αυτών των δύο αντιφατικών στιγμών: την παρόρμηση να αποκτήσει κανείς αξία κατέχοντας, και την τάση να εγκαταλείψει τον εαυτό του στην ένωση. Αυτή η αντίφαση έχει κατά έναν ορισμένο τρόπο διαλεκτικό χαρακτήρα, και από μεταφυσική σκοπιά οι δύο τάσεις συνδέονται γενετικά και αναφύονται από μία και την αυτή ρίζα, και μόνο οι τελικές τους εκδηλώσεις μοιάζουν να αντιτίθενται η μία στην άλλη.[11] Αντίθετα, σε έναν ενοποιημένο έρωτα, θα επικρατήσει ο χαρακτήρας που αρμόζει στη *μανία*, ή ενθουσιαστική μεταρσίωση, υπό το έμβλημα του Ενός· κατά συνέπεια θα υπάρξει μια κίνηση πέρα από τον εαυτό και τον άλλον, παρόμοια με αυτό που συμβαίνει στην ηρωική εμπειρία σ' ένα διαφορετικό επίπεδο. Και η αντίθεση που μόλις παρατηρήσαμε υπερβαίνεται. «Πέρα από τη ζωή», «πιο πολύ από τη ζωή», μπορεί να είναι η αρχή που ταιριάζει στο μεγάλο έρωτα, στο μεγάλο πάθος και στη μεγάλη επιθυμία: «Σε αγαπώ πιο πολύ κι από τη ζωή μου». Η τεχνική μιας αραβικής ερωτικής μαγγανείας είναι η εξής: ένας άντρας συγκεντρώνει όλη την επιθυμία του στην έκφραση των ματιών του και καρφώνει το βλέμμα του στη γυναίκα, ενώ την ίδια

στιγμή κάνει τρεις χαρακιές στο αριστερό του χέρι, και ύστερα προφέρει τη φράση, «Δεν υπάρχει θεός άλλος από τον Αλλάχ. Και όπως αυτό είναι αλήθεια, έτσι το αίμα μου να κυλήσει πριν σβήσει η δίψα μου για σένα».[12]

Φαινόμενα υπερβατικότητας στην εφηβεία.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζουν οι καταστάσεις οι οποίες συχνά συνοδεύουν τις πρώτες εκδηλώσεις της δύναμης του φύλου: στην εφηβεία και στον πρώτο έρωτα.

Στη φάση όπου η εμπειρία την οποία προκαλεί η πολικότητα των φύλων γίνεται για πρώτη φορά αντικείμενο πειραματισμού, εμφανίζεται σχεδόν πάντοτε ένα είδος ταραχής ή φόβου και αγωνίας γιατί υπάρχει η περισσότερο ή λιγότερο σαφής αίσθηση της δράσης μιας νέας, υψηλότερης και απεριόριστης δύναμης μέσα στα ψυχικά και σωματικά πλαίσια του ατόμου. Είναι ένας φόβος που πηγάζει από ένα προαίσθημα της κρίσης την οποία θα περάσει το άτομο και του κινδύνου που θα διατρέξει, φόβος ο οποίος επιτείνεται από την έλλειψη επίγνωσης της επιθυμίας. Η έκφραση την οποία χρησιμοποίησε ο Δάντης για το αίσθημα που ανακίνησε μέσα του η πρώτη εμφάνιση της γυναίκας[13] είναι ενδεικτική: *Ecce Deus fortior me, qui veniens dominabitur mihi* [Να ένας Θεός ισχυρότερος από μένα, που έρχεται για να κυριαρχήσει πάνω μου]· μια ισχυρότερη δύναμη που κάνει το «φυσικό πνεύμα» (στο οποίο αντιστοιχεί το νατουραλιστικά οριζόμενο άτομο) ν' αναφωνήσει: *Heu miser! Quia frequenter impeditus ero deinceps!* [Ω δυστυχία μου! Γιατί από 'δώ και πέρα συχνά σε θλίψη θα είμαι!]. Και ο Τζελαλουντίν Ρουμί:

Σοφά ο θάνατος λυτρώνει από την αγωνία της ζωής.
Κι όμως η ζωή τρέμει μπροστά στο θάνατο...
Όπως μια καρδιά τρέμει στη θέα του έρωτα,
Νιώθοντας σαν να πλησιάζει το τέλος της
Γιατί όπου ο έρωτας ξυπνάει,
Το εγώ, ο σκοτεινός τύραννος, πεθαίνει.[14]

Ιδωμένη κάτω από το κατάλληλο φως, η παθολογία των φαινομένων της εφηβείας είναι από αυτή την άποψη εξαιρετικά ενδεικτική. Το ξύπνημα της δύναμης του φύλου προκαλεί μια έξαψη η οποία (αν υπάρχουν κληρονομικές προδιαθέσεις, εγγενής αδυναμία του οργανισμού, ψυχικό τραύμα ή άλλες αιτίες που εμποδίζουν το άτομο να ξεπεράσει την κρίση) προκαλεί νοσηρά συμπτώματα τα οποία μπορούν να οδηγήσουν ακόμα και στην τρέλα, μια ειδική μορφή διανοητικής απόκλισης την οποία ο Kahlbaum ονόμασε *ηβηφρένεια*, ή τρέλα της εφηβείας.[15] Αυτά τα συμπτώματα μπορούν να ερμηνευθούν ως μία από τις εξής δύο δυσλειτουργίες: είτε είναι λίγη η ενέργεια που έχει εισαχθεί στα «κυκλώματα» μέσα στα οποία μετασχηματίζεται και ανάγεται η στοιχειώδης, υπερατομική ερωτική ορμή στις συνήθεις μορφές της εξατομικευμένης σεξουαλικότητας,

ή υπάρχει ένα δομικό σφάλμα σε αυτά τα κυκλώματα και η προσαρμογή του ψυχικού και σωματικού πλαισίου στην ενέργεια δεν επιτελείται ή δεν επιτελείται εξ ολοκλήρου. Υστερικές και επιληπτικές ή ημιεπιληπτικές κρίσεις, μορφές μελαγχολίας και κατάθλιψης που εναλλάσσονται με μορφές πυρετώδους πνευματικής εξύψωσης ή κρίσεις αυνανισμού και τα παρόμοια, είναι όλα μέσα στα πιθανά αποτελέσματα της δράσης της νέας ανεξέλεκτης ή παρεκκλίνουσας δύναμης. Ο Mairet αναφέρει ότι στις φρενιτιώδεις κρίσεις αυνανισμού, όπως και σε άλλες του πράξεις, το άτομο που πάσχει νιώθει ότι το κινεί μια εσωτερική δύναμη ανεξάρτητη από τη θέλησή του, σαν να κατέχεται.[16] Η ίδια ερμηνεία μπορεί ίσως να δοθεί στο απότομο σταμάτημα της διανοητικής ανάπτυξης κατά την κρίση της εφηβείας· εδώ πρόκειται για μια παθολογική ουδετεροποίηση ή αναστολή της νόησης, των *μάνας*, η οποία όμως σε μικρότερους βαθμούς είναι ένα φυσιολογικό φαινόμενο που εμφανίζεται όταν ερωτευόμαστε και υπό την επίδραση του πάθους. Το ίδιο νόημα μπορούμε να δώσουμε στις συχνές οπτικές ή ακουστικές παραισθήσεις της εφηβείας: οφείλονται σε μια δύναμη η οποία μπορεί να αποσυνδέσει τη φαντασιακή και αντιληπτική λειτουργία από τους αισθητηριακούς της δεσμούς. Ένα αντίστοιχο αυτού θα βρούμε στη μαγική ενεργοποίηση της φαντασίας μέσω του έρωτα για την οποία μιλήσαμε νωρίτερα. Τέλος, παράλληλα με φαινόμενα ενεργειακής εξάντλησης ή *tedium vitae* [ανίας προς τη ζωή], πρέπει να εξετάσουμε τις αυτοκτονικές παρορμήσεις που εμφανίζονται μερικές φορές στην εφηβεία· εδώ προφανώς έχουμε να κάνουμε με μια «παθητική» εμβίωση της παρόρμησης προς την υπέρβαση, μια προαπεικόνιση του συμπλέγματος σεξουαλικότητα-θάνατος με το οποίο θα ασχοληθούμε κάπως μακροσκελώς σε λίγο.[17] Σε αυτό το πεδίο, επίσης, η παθολογία μεγεθύνει τη φυσιολογία. Όλες αυτές οι «αναστατώσεις» που εμφανίζονται κατά την κρίση της εφηβείας επαναλαμβάνονται σε μικρότερη κλίμακα κάθε φορά που κάποιος ερωτεύεται και, προπάντων, στην πρώτη εμπειρία του έρωτα.

Ο Marro[18] παραθέτει την κλινική μαρτυρία ενός εφήβου που έπασχε από παρόμοια προβλήματα ο οποίος έλεγε ότι «ένιωθε μια ροή ν' ανεβαίνει από τα σπλάχνα του κατά μήκος της ραχοκοκκαλιάς του και να φτάνει στον εγκέφαλο»·[19] τότε τον κυρίευε μια ακατανίκητη παρόρμηση να κάνει βίαιες, σπασμωδικές πράξεις. Αυτή η περίπτωση δίνει μια ιδέα του πολύτιμου υλικού που θα μπορούσαν οι ψυχίατροι να συλλέξουν αν οι ίδιοι είχαν επαρκή γνώση της υπερ-φυσικής φυσιολογίας του ανθρώπινου όντος· γιατί είναι εύκολο να δει κανείς ότι αυτή η μαρτυρία έχει να κάνει με μια εμπειρία μερικής αφύπνισης της *κουνταλίνι*, της στοιχειακής δύναμης που λανθάνει μέσα στην κοινή σεξουαλικότητα, για την οποία μιλούν οι γιογκικές διδασκαλίες: μια τέτοια αφύπνιση, λέγεται, μπορεί να επιφέρει ακόμα και την τρέλα ή το θάνατο αν προκληθεί χωρίς την κατάλληλη άσκηση και πειθαρχία.[20] Στις κανονικές και μη παθολογικές της μορφές, οι οποίες αντιστοιχούν σε μια σταδιακή διοχέτευση της ενέργειας μέσα στα ατομικά κυκλώματα μετασχηματισμού, συναντάμε,

αντίθετα, την περισσότερο ή λιγότερο θυελλώδη ανάδυση των συγκινησιακών λειτουργιών κατά την εφηβεία.[21]

Στην περίοδο της εφηβείας θα παρατηρήσουμε επίσης εκδηλώσεις οι οποίες, παρ' όλο που δεν είναι οι ίδιες παθολογικές, έχουν την ίδια γενετική αρχή μ' εκείνες στο πνευματικό πεδίο. Οι εκδηλώσεις αυτές αποκαλύπτουν άμεσα την υπερ-φυσική όψη της νέας δύναμης που δρα, σε ελεύθερη κατάσταση και όχι εξ ολοκλήρου πολωμένη και εξειδικευμένη με την κοινή σεξουαλική σημασία. Αναφερόμαστε σε περιπτώσεις μιας ισχυρής αφύπνισης θρησκευτικών αισθημάτων και μυστικιστικών τάσεων κατά την εφηβεία. Οι ψυχολόγοι έχουν συχνά παρατηρήσει ότι πνευματικές κρίσεις και θρησκευτικές μεταστροφές γίνονται κυρίως σε αυτήν την περίοδο και συνοδεύουν καταστάσεις οι οποίες συχνά έχουν σχέση με την παθολογία της εφηβείας: μια αίσθηση ανεπάρκειας και ανθρώπινης ατέλειας, αγωνία, νοσηρή ενδοσκόπηση, άγχος, αηδία, ανασφάλεια, ένα ακαθόριστο εσωτερικό ανικανοποίητο — όλα αυτά σε τέτοιο βαθμό που ο Starbuch θα έφτανε να γράψει πως η θεολογία οικειοποιείται τις τάσεις της νεότητας και οικοδομεί πάνω τους.[22] Υπάρχει εδώ μια αναλογία μ' εκείνη την τροποποίηση των αισθημάτων απέναντι στον κόσμο και τη ζωή η οποία χαρακτηρίζει την ευνοϊκή έκβαση μιας θρησκευτικής κρίσης, και με τις μεταβολές που σχετίζονται με τον ενθουσιασμό του πρώτου ευτυχισμένου έρωτα. Ο William James έγραφε αναφορικά με το θρησκευτικό φαινόμενο ότι όλα τα πράγματα παρουσιάζονται ανακαινισμένα, σε αντίθεση με το προηγούμενο αίσθημα του μη πραγματικού και αποξενωτικού χαρακτήρα του κόσμου: μια κατάφαση στην ύπαρξη, ακόμη και όταν κάθε τι άλλο παραμένει αναλλοίωτο.[23] Αλλά με τον ίδιον τρόπο έγραφε και ο Stendhal αναφορικά με τον έρωτα: «Το ερωτικό πάθος εμφανίζει μπροστά στα μάτια του ανθρώπου ολόκληρη τη φύση στις υπέρτατες όψεις της, σαν κάτι καινούργιο που γεννήθηκε χθες. Ο άνθρωπος εκπλήσσεται που δεν είχε δει ποτέ την παράξενη θέα που αποκαλύπτεται τώρα στην ψυχή του. Κάθε τι είναι καινούργιο· κάθε τι είναι ζωντανό κι "εμψυχωμένο"».[24] «Schön wie ein junger Frühling ist diese Welt» [Όμορφη σαν μια νεαρή άνοιξη σ' αυτό τον κόσμο], λέει ένα γνωστό τραγούδι που αναφέρεται στην πρώτη, ευτυχισμένη αγάπη. «Θα δεις όταν ερωτευτείς» (*ασίκ ταρά*) είναι ένα αραβικό ρητό που λένε ότι προκάλεσε τον φωτισμό ενός Σούφι. Όλες αυτές είναι αντανακλάσεις εκείνης της κατάστασης πληρότητας και της ολοκλήρωσης του εγώ την οποία προκαλεί ο έρωτας. Ο φυσικός τους αντίποδας είναι το αίσθημα της κενότητας, της πνευματικής κόπωσης, της αδιαφορίας για τα πάντα όταν ο έρωτας έχει ματαιωθεί ή τερματιστεί απότομα. Ακόμα και η συχνότητα της έκστασης είναι κάτι που έχει παρατηρηθεί στην εφηβεία.[25]

Την ίδια κατάσταση συναντάμε και σε ένα πεδίο βαθύτερο από αυτό της απλής ψυχολογίας: στο πεδίο της εθνολογίας. Σε πολλούς πρωτόγονους λαούς οι λεγόμενες ιερές ή μυητικές ασθένειες, οι οποίες θεωρούνται ως σημεία εκλογής, συμπίπτουν φυσιολογικά με την άφιξη της σεξουαλικής ωριμότητας. Έχει ορθά επισημανθεί ότι η εκπαίδευση ενός σαμάνου ή μάγου και ιερέα, η οποία

έπεται κάποιου σημείου εκλογής, δεν έχει να κάνει με την παθολογική κατάσταση.[26] Δεν αντιπροσωπεύει μια συστηματική καλλιέργεια αυτής της παθολογικής κατάστασης. Αντίθετα, σε μια τέτοια εκπαιδευτική διαδικασία, χρησιμοποιείται κάποια τεχνική για ν' απομακρύνει κάθε τι που έχει χαρακτήρα αρρώστιας· η νέα αυτή δύναμη σταθεροποιείται στη μορφή μιας καινούργιας πνευματικής κατάστασης, και όλα τα παθολογικά συμπτώματα του εφήβου αυτομάτως καταπαύουν. Το αποτέλεσμα δεν είναι απλώς μια φυσιολογική κατάσταση αλλά κάτι περισσότερο, μια ικανότητα για πραγματική και ενεργητική επαφή με το υπεραισθητό. Σε αυτό το εθνολογικό πλαίσιο, υπάρχουν επίσης ενδιαφέρουσες περιπτώσεις μυητικών διαδικασιών για τις οποίες επιλέγονται οι νέοι που έχουν φτάσει στην εφηβεία τους πριν αγγίξουν γυναίκα.[27] Ο σκοπός εδώ είναι μια συγκέντρωση και σταθεροποίηση της υπερβατικής αρσενικής ενέργειας πριν αυτή εξειδικευθεί ή πολωθεί σεξουαλικά με την αυστηρή έννοια.

Και αυτό μας οδηγεί στις λεγόμενες διαβατήριες τελετές οι οποίες αναφέρονται στο φύλο και από μια εσωτερική, πνευματική σκοπιά πέρα από την απλώς φυσική. Σε διάφορους πολιτισμούς, ειδικές τελετές συνοδεύουν το πέρασμα από την παιδική ηλικία στην εφηβεία, δίνοντάς του με αυτόν τον τρόπο τη σημασία μιας μετάβασης από το νατουραλιστικό επίπεδο στην αρσενικότητα (ή τη θηλυκότητα) με μια υψηλότερη έννοια. Δύο είναι τα σημαντικότερα σημεία που πρέπει να τονίσουμε εδώ.

Πρώτ' απ' όλα, σε αυτές τις τελετές εκδραματίζεται κάτι που μοιάζει με θάνατο και αναγέννηση. Έτσι, αυτός που τις έχει υποστεί παίρνει μερικές φορές νέο όνομα και χάνει τη μνήμη της προηγούμενης ζωής του ή χρησιμοποιεί μια καινούργια μυστική γλώσσα και εισέρχεται στον κύκλο της επικοινωνίας με μυστικές προγονικές δυνάμεις. Το φαινόμενο της υπέρβασης αποκτάει λοιπόν μιαν ακριβή φυσιογνωμία καθοδηγούμενο, σε αυτήν την περίπτωση, από μια συνειδητή τεχνική μέσα στα θεσμικά και παραδοσιακά πλαίσια.

Δεύτερον, διακρίνουμε τη διαφοροποίηση, σε παρόμοια βάση, ανάμεσα στην πνευματική αρρενωπότητα και μιαν αρρενωπότητα που είναι απλώς και μόνο σωματική στο γεγονός ότι μόνο εκείνος ο οποίος έχει υποστεί αυτές τις τελετές θεωρείται ότι είναι πράγματι άνδρας και ότι έχει «γίνει άνδρας».[28] Έχοντας φύγει από την επίβλεψη της μητέρας του, γίνεται μέρος της «κοινωνίας των ανδρών», στην οποία μπορεί να ανήκει ένα ειδικό «σπίτι των ανδρών» απομονωμένο από τις άλλες κατοικίες: τέτοιες «κοινωνίες» συνιστούν εταιρείες οι οποίες διαθέτουν ειδικές μορφές λατρείας και πολιτικής ή στρατιωτικής εξουσίας σε σχέση με τον υπόλοιπο πληθυσμό. Ένα αρσενικό που δεν έχει περάσει αυτή την τελετουργία, όποια κι αν είναι η ηλικία του, δεν θεωρείται αληθινός άνδρας αλλά συγκαταλέγεται μαζί με τις γυναίκες, τα μωρά και τα ζώα. Για να σημαδέψει συμβολικά αυτή την αλλαγή, ο υποψήφιος για τη μύηση πρέπει προηγούμενως να φορέσει γυναικεία ρούχα προκειμένου να δείξει ότι δεν έχει ακόμα «γίνει άνδρας».

Μπορούμε να δούμε λοιπόν αρκετά καθαρά ότι ειδικές τεχνικές χρησιμο-

ποιούνται προκειμένου να συγκεντρώσουν τη δύναμη του φύλου στην ελεύθερη κατάσταση όπως αυτή εμφανίζεται για πρώτη φορά στο άτομο, και να ενεργοποιήσουν κατά τέτοιο τρόπο αυτή τη δύναμη ώστε να προκαλέσουν μια βαθιά υπαρξιακή αλλαγή. Στην περίπτωση του αρσενικού, το αποτέλεσμα είναι η επικύρωση αυτού που ονομάσαμε εσωτερική αρρενωπότητα.[29] Είναι πιθανό η ρωμαιοκαθολική τελετή του χρίσματος, η οποία συνήθως τελείται κατά την έναρξη της εφηβείας, να είναι ένα επιζόν κατάλοιπο παρόμοιων τελετών του παρελθόντος. Η πρώτη τέλεση της Ευχαριστίας σχετίζεται με αυτή την τελετή. Το μυστήριο θεωρητικά περιέχει στον ίδιο βαθμό τις ιδέες της μετουσίωσης, του θανάτου και της ανάστασης.

Αυτό τώρα μας οδηγεί στην περιοχή ενός έρωτα που δεν είναι πλέον κοσμικός, μια περιοχή όπου το φύλο γίνεται ιερό, αλλά μέσα από μιαν αναντίρρητη συνέχεια. Στην πραγματικότητα, τα θεμελιώδη νοήματα παραμένουν απαράλλακτα. Εδώ επιβεβαιώνεται οριστικά η υπερβατικότητα του έρωτα. Γιατί, ακριβώς όπως βρίσκεται στη βάση της ψυχοπαθολογίας της εφηβείας, ο έρωτας, όταν η ενέργειά του εγείρεται μέσα στα κλειστά κυκλώματα της ατομικότητας, χαρακτηρίζει εκείνο το πάθος που κατατρώγει και αναλώνει, με θετικό ή με αρνητικό τρόπο, και βγάζει τον άνθρωπο από τον εαυτό του με μια παθητική έννοια, σαν αντικείμενο μάλλον παρά σαν υποκείμενο μιας υπέρβασης των ορίων του εγώ, όπως το νιώθουν οι συνηθισμένοι εραστές. Τα όσα αναφέραμε από την περιοχή της εθνολογίας και από άλλα δεδομένα του παραδοσιακού κόσμου, με τα οποία θα ασχοληθούμε πιο ειδικά αργότερα, μαρτυρούν τη δυνατότητα μιας συνειδητής και ενεργητικής χρήσης αυτής της δυνάμει υπερβατικότητας για ειδικούς ιερουργικούς σκοπούς και, πάνω απ' όλα, για την πραγμάτωση της μη νατουραλιστικής όψης του αρσενικού στοιχείου.

Ο έρωτας, η καρδιά, τα όνειρα, ο Θάνατος

Ο ρόλος τον οποίο παίζει η καρδιά στη γλώσσα των εραστών είναι πολύ γνωστός και ανήκει ως επί το πλείστον στη σφαίρα της πλέον γλυκερής αισθηματικότητας. Ωστόσο, ακόμα κι εδώ μπορούμε να δούμε μιαν αντανάκλαση ενός γεγονότος μεγάλου βάθους, αν θυμηθούμε το νόημα που είχε πάντοτε η καρδιά στις εσωτερικές παραδόσεις. Κάτι πολύ περισσότερο από την έδρα απλών συγκινήσεων, η καρδιά εθεωρείτο από αυτές τις παραδόσεις το κέντρο του όλου ανθρώπινου όντος[30] αλλά επίσης και το κέντρο στο οποίο μεταφέρεται η συνείδηση κατά τη διάρκεια του ύπνου, όταν εγκαταλείπει την έδρα του εγκεφάλου, που αντιστοιχεί κανονικά στην κατάσταση της εγρήγορσης.[31] Το *συνειδησιακό* ισοδύναμο της κατάστασης του ύπνου είναι, ωστόσο, όπως είπαμε και παραπάνω, η «λεπτή» συνείδηση. Ειδικά στον Ινδουισμό, αλλά και σε πολλές άλλες μυστικές παραδόσεις, ο εσωτερικός, μυστικός χώρος της καρδιάς πιστεύεται πως είναι η έδρα του υπεραισθητηριακού φωτός (το «φως της καρδιάς»). Εδώ έχουμε κάτι πολύ περισσότερο από τον τετριμμένο και ασαφή

υπαινιγμό που εμφιλοχωρεί τυπικά στη γλώσσα των ερωτευμένων, όταν ο Δάντης, μιλώντας για την πρώτη, αιφνίδια εισβολή του έρωτα, αναφέρεται στο «ίδιο το μυστικό δώμα της καρδιάς».[32] Τίποτα δεν είναι πιο μοιραίο από την καρδιά χτυπημένη από ένα βέλος (το βέλος και το τόξο αποδίδονταν από τους αρχαίους στον Έρωτα)· είναι ένα θέμα προσφιλές ακόμη και για τα τατουάζ των ναυτικών και των καταδίκων. Αλλά την ίδια στιγμή, είναι σαν ένα ιερογλυφικό με ασυνήθιστη δύναμη. Στην πιο τυπική του μορφή, ο έρωτας εμφανίζεται σαν ένα τραύμα στο πιο κεντρικό σημείο του είναι, που από μια εσωτερική σκοπιά είναι η καρδιά. Σύμφωνα με άλλες παρόμοιες παραδόσεις, τα δεσμά του ατομικού εγώ βρίσκονται στο σημείο της καρδιάς. Πρέπει να σπάσουν προκειμένου να επιτευχθεί μια ανώτερη ελευθερία. Εδώ ο έρωτας ενεργεί σαν τη θανάσιμη πληγή ενός βέλους. Θα δούμε ότι οι «Πιστοί του Έρωτα» στον Μεσαίωνα, και μαζί με αυτούς και ο Δάντης, έδιναν συνειδητά σε αυτό ένα νόημα πέρα από την κοσμική εμπειρία των εραστών. Αλλά ακόμα και στην κοινή, κοσμική εμπειρία του έρωτα, το ίχνος παραμένει. Ο όρος *φατ'χουλ-καλμπ* (το άνοιγμα ή η αποκάλυψη της καρδιάς) ανήκει στον ισλαμικό εσωτερισμό και, μαζί με τον όρο «φως της καρδιάς», συναντάται συχνά στη γλώσσα των μυστικών. Στο *Corpus Hermeticum* (VII, 11. VI, 1) συναντάμε την έκφραση «να ανοίξουν τα μάτια της καρδιάς» ή «να κατανοήσουμε με τα μάτια της καρδιάς». Τώρα, είναι δυνατό να συνάψουμε μία σχέση ανάμεσα σε αυτή την κατάσταση (η οποία σε κάποιο βαθμό σημαίνει απεξατομίκευση, μια χαλάρωση των δεσμών της καρδιάς) και την εμπειρία της ανακαίνισης (μια καινούργια, ενεργητική μεταμόρφωση του κόσμου που συνοδεύει την κατάσταση του έρωτα)· μπορούμε κιόλας να μαντέψουμε μια σκιά εκείνου που η μυστική γλώσσα των Σούφι ονομάζει ο κόσμος ιδωμένος με το *άιν ελ-καλμπ*, το μάτι της καρδιάς.

Στο πρώτο κεφάλαιο είδαμε ότι η ερωτική εμπειρία συνεπάγεται μια μετατόπιση του επίπεδου της κοινής συνείδησης που έχει το άτομο στην εγρήγορση. Πρόκειται στην ουσία για μεταφορά της, μέσω της μεταρσίωσης, στην έδρα της καρδιάς. Είναι αυτή η ίδια η χαρακτηριστική «μεταρσίωση» του έρωτα που, συνοδευόμενη από μιαν ασυνήθιστα έντονη εσωτερική δραστηριότητα, έχει κατ' αρχήν ένα τέτοιο αποτέλεσμα. Η συνείδηση συμμετέχει με αυτόν τον τρόπο σ' έναν ορισμένο «ονειρικό» φωτισμό και μεταμορφώνεται σε μια κατάσταση φέγγους αντί για τη συνηθισμένη της νάρκη του ύπνου. Πέρα από τις συνέπειες που αναφέραμε στην πρόσληψη του εσωτερικού κόσμου, αυτή η μετατόπιση έχει σχέση επίσης με ένα είδος αύρας που φωτίζει τη φυσιογνωμία ορισμένων εραστών, ακόμη και αν το συνηθισμένο παρουσιαστικό τους δεν είναι ιδιαίτερα ευγενές.

Αλλά εάν εξετάσουμε τη σχέση αυτής της μετατόπισης μ' εκείνη που συνήθως συμβαίνει τη νύχτα, οδηγούμαστε σε ένα άλλο, αρκετά ενδεικτικό από μόνο του, σημείο. Στην πραγματικότητα, ο δεσμός που υπάρχει ανάμεσα στον έρωτα και τη νύχτα είναι κάτι περισσότερο από πασίγνωστο θέμα της ρομαντικής ποίησης. Έχει επίσης ένα υπαρξιακό υπόβαθρο που αποκαλύπτεται με διάφο-

ρους τρόπους. Ακόμα και σήμερα η νύχτα θεωρείται η πιο κατάλληλη ώρα για τον σεξουαλικό έρωτα. Σε ολόκληρο τον κόσμο είναι τη νύχτα, προπάντων, που σμίγουν γυναίκες και άντρες. Εδώ, όπως και αλλού, η παρουσία ενός υπερ-φυσικού παράγοντα έρχεται σε αντίθεση με τα ευρήματα της βιολογίας· γιατί οι καλύτερες φυσιολογικές συνθήκες για «υγιή και κανονικό» έρωτα με τα μεγαλύτερα αποθέματα ανανεωμένης ενέργειας θα ήταν ακριβώς το πρωί. Και δεν πρέπει να μας παραπλανήσουν οι συμπτωματικές περιστάσεις που σχετίζονται με το περιβάλλον ή με τον τρόπο της ζωής μας όπως το γεγονός ότι οι περισσότεροι άνθρωποι έχουν λιγότερο ελεύθερο χρόνο την ημέρα· γιατί η προτίμηση για τη νύχτα επιβεβαιώνεται ακόμα κι εκεί όπου οι κοινωνικές συνθήκες και η κοινωνική θέση δεν προδιαγράφουν απαραιτήτως μια τέτοια προτίμηση. Στην πραγματικότητα, σε ορισμένους λαούς η χρήση της νύχτας για τη σεξουαλική ένωση είναι τελετουργικά και με αυστηρό τρόπο προδιαγεγραμμένη, μερικές φορές γενικά ενώ άλλες η πρακτική αυτή περιορίζεται σε μια μακρύτερη ή βραχύτερη εναρκτήρια περίοδο των σεξουαλικών σχέσεων. Την αυγή ο άνδρας πρέπει να εγκαταλείψει τη γυναίκα. Ο Ταντρισμός ορίζει ειδικά «την καρδιά της νύχτας» για μαγικές και μυητικές πράξεις με μια γυναίκα, και στο *Φαγγκ-πι-σου*, τη μυστική κινέζικη ερωτική τέχνη, υπάρχουν αναφορές στη νύχτα όπου αυτή ονομάζεται η ώρα της «ζωντανής αναπνοής». Είναι αυτή η ίδια ώρα που
104 τελούνταν ορισμένες οργιαστικές τελετές όπως αυτές των Χλυστί, στις οποίες θα επανέλθουμε. Παρομοίως στα Ελευσίνεια Μυστήρια, η τελετή της ιερής ένωσης, ο *ιερός γάμος*, ελάμβανε χώρα τη νύχτα σε σκοτεινό τόπο. Αυτή η τελετή, γνωστή ως Νυκτέλια, δεν ήταν απλώς συμβολική· αποτελούσε μέρος της οργιαστικής λατρείας του Διονύσου, κι εκεί ιερουργούσαν οι γυναίκες. Στη Σπάρτη, ένας άνδρας μπορούσε να πάρει ως σύζυγο μια γυναίκα την οποία θα έκλεβε, θα έλυνε τη ζώνη της και θα κοιμόταν μαζί της αποκλειστικά τη νύχτα ή στο σκοτάδι.[33] Και αν πολλές γυναίκες ακόμη προτιμούν τη νύχτα, δεν είναι από σεμνοτυφία αλλά από ασυνείδητη ανάμνηση. Η Χάθωρ, η Αιγυπτία θεά του έρωτα, ήταν επίσης Κυρία της Νύχτας, και αυτό το θέμα απηχείται στο στίχο του Baudelaire: «Tu charmes le soir/ Nymphe ténébreuse et chaude» [Μαγεύεις το βράδι, θερμή και σκοτεινή Νύμφη].

Εδώ επεμβαίνουν λεπτοί παράγοντες, κοσμικής και αναλογικής τάξεως: κοσμικής επειδή, όπως είπαμε, είναι ακριβώς τη νύχτα που επέρχεται, κυκλικά, μια μεταβολή στην εσωτερική κατάσταση του ανθρώπου, μια μετατόπιση της συνείδησης στην έδρα της καρδιάς και, ως εκ τούτου, ακόμη και αν κάποιος μείνει άγρυπνος τη νύχτα, παραμένει η δυνατότητα αυτής της μετατόπισης που περιλαμβάνει και τις τάσεις του έρωτα· αναλογική επειδή ο έρωτας παραμένει υπό το έμβλημα της γυναίκας, και η γυναίκα αντιστοιχεί στη σκοτεινή, υποχθόνια, νυχτερινή όψη του είναι, στη ζωική έλλειψη συνειδήσεως, και τόπος της είναι ως εκ τούτου η νύχτα και το σκοτάδι.[34] Καταλήγοντας, η νύχτα είναι πράγματι η πιο κατάλληλη ώρα για τα έργα των γυναικών, ως η πιο πρόσφορη ατμόσφαιρα για τις λεπτές αναπτύξεις του έρωτα και για την επίκληση βαθιών

δυνάμεων κάτω από τη φωτισμένη επιφάνεια της πεπερασμένης ατομικής συνείδησης. Και όσον αφορά στα πιο ασυνήθιστα πράγματα που μπορούν να πραγματοποιηθούν σε αυτές τις καταστάσεις όταν δεν βυθίζεται κάποιος σε θολές αισθησιακές αισθήσεις, θα πρέπει να θεωρήσουμε ως κάτι περισσότερο από απλή ρομαντική ποιητικότητα όσα έγραφε ο Novalis σε μερικούς από τους *Ύμνους* του *στη Νύχτα*.[35]

Υπάρχει ένα τελευταίο σημείο αναφορικά με την καρδιά που αξίζει την προσοχή μας. Σύμφωνα με την υπερ-φυσική φυσιολογία, τη στιγμή του θανάτου ή σε περιπτώσεις θανάσιμου κινδύνου, τα ζωτικά πνεύματα μετακινούνται προς το κέντρο του ανθρώπινου είναι, την καρδιά (και θα αφήσουν αυτόν τον τόπο ακολουθώντας ανοδική κατεύθυνση με το θάνατο ή κατά τη διάρκεια μιας κατάστασης που μοιάζει με θάνατο, δηλαδή στην καταληψία και σε ισοδύναμες καταστάσεις προχωρημένου ασκητισμού).[36] Το ίδιο φαινόμενο μπορεί να παρατηρηθεί σε οποιαδήποτε κατάσταση ισχυρής επιθυμίας και μπορεί να προκληθεί υπό κάποιες συνθήκες από τη θέα του αγαπημένου προσώπου, από την επαναφορά της εικόνας του[37] ή από την πραγματική του γυμνότητα. Συχνά βρίσκουμε σε ανατολικά κείμενα αναφορές στο σταμάτημα της αναπνοής του εραστή υπό την επήρεια της ερωτικής σαγήνης, της ακραίας επιθυμίας ή την ίδια τη στιγμή του σεξουαλικού εναγκαλισμού. Το εξωτερικό, κοσμικό και κοινό σύστοιχο αυτής της κατάστασης είναι πολύ γνωστό στη φυσιολογία. Η πιο συνη- 105
θισμένη έκφραση γι' αυτή την κατάσταση είναι «η καρδιά μου σταμάτησε να χτυπάει». Αυτό το σύμπτωμα μπορεί να συγκαταλεχθεί στην ομάδα των γνωρισμάτων του έρωτα που αναφέραμε παραπάνω. Κι εδώ, επίσης, μπορεί να εδραιωθεί ένα φυσικό πέρασμα από τη φαινομενολογία του καθημερινού έρωτα στη σφαίρα ενός αισθησιασμού ο οποίος δεν είναι πια κοσμικός. Θα το δούμε αυτό όταν πραγματευθούμε, για παράδειγμα, το *mors osculi*, τον θάνατο μέσω του φιλιού, τον οποίον αναφέρουν οι Καββαλιστές, και τις επιδράσεις του «χαιρετισμού» της δέσποινας στους Πιστούς του Έρωτα.

Μία ακόμη λεπτομέρεια που δεν είναι χωρίς ενδιαφέρον: μερικοί Γάλλοι τροβαδούροι μιλούσαν για μια δέσποινα που δεν τη βλέπεις με τα μάτια του νου αλλά «της καρδιάς».

Το σύμπλεγμα έρωτα-πόνου-θανάτου.

Σε αυτή τη φάση πρέπει να εξετάσουμε ένα σύμπλεγμα θεμελιώδους σημασίας για τα ζητήματα τα οποία συζητάμε: το σύμπλεγμα έρωτα-πόνου-θανάτου. Σε αυτό πρέπει να διακρίνουμε την ψυχολογική όψη από εκείνη που θα μπορούσε να ονομαστεί σχεδόν φυσική.

Όσον αφορά την πρώτη πλευρά, κάθε ανάδυση του έρωτα στη στοιχειακή του κατάσταση —όταν δεν συνδέεται με μια πραγματική μετατόπιση του εγώ αλλά παραμένει στο καθαρά ανθρώπινο κύκλωμα τροφοδοτώντας ένα πάθος επικεντρωμένο στο αγαπημένο πρόσωπο— θα έχει ως συνέπεια έναν αφύσικο

βομβαρδισμό του κυκλώματος. Αυτό γίνεται αισθητό ως μαρτύριο, ένα πάθος που κατατρώει χωρίς διέξοδο. Οι μυστικοί μιλούν συχνά γι' αυτή την κατάσταση έντασης. Ο Somerset Maugham έγραφε ότι ένας τέτοιος έρωτας δεν είναι χαρά αλλά πόνος, ένας πόνος τόσο οξύς που ακυρώνει κάθε ευχαρίστηση· έχει μέσα του εκείνη τη θεία αγωνία που οι άγιοι λένε ότι τους διαπερνά στην έκσταση. Και ο Novalis έγραφε, «Λίγοι άνθρωποι γνωρίζουν το μυστήριο του έρωτα — βιώνουν ακόρεστη πείνα και ακατάπαυστη δίψα».[38]

Έχει ονομαστεί «εκείνη η πολύ σπάνια και μυστηριώδης συγγένεια της σάρκας που συνδέει δυο ανθρώπινα πλάσματα με έναν τρομερό δεσμό ακατασίγαστης επιθυμίας». Από την άλλη μεριά, τέτοιες περιπτώσεις ακραίου πάθους μπορεί να πηγάζουν επίσης από μια υποστροφή· το σύμβολο ταυτίζεται με το πρόσωπο, και το πρόσωπο λατρεύεται καθαυτό, σχεδόν «σαν Θεός στη θέση του Θεού». Η ένταση μιας δίψας για το απόλυτο σε αυτές τις περιπτώσεις επικεντρώνεται σ' ένα συγκεκριμένο ανθρώπινο ον, το οποίο παύει κατ' αυτόν τον τρόπο να είναι ένα μέσον για τον εραστή και γίνεται αντίθετα αντικείμενο ειδωλολατρίας ή, καλύτερα, φετίχ.[39] Έχει σημασία να επισημάνουμε ότι μια τέτοια περίπτωση είναι το ακριβώς αντίθετο των ιερών τελετών και επικλήσεων, τις οποίες θα εξετάσουμε αργότερα: η αγαπημένη δεν αποκτάει καμία διαφορετική ποιότητα μέσω αληθινής επικοινωνίας μ' ένα υψηλότερο από το ανθρώπινο

επίπεδο, ούτε ενσαρκώνει την απόλυτη γυναίκα· σφετερίζεται μάλλον τις ιδιότητες οι οποίες ανήκουν σ' εκείνο το επίπεδο διαποτίζοντάς τες με το απλό, τυχαίο ανθρώπινο στοιχείο. Στη δεύτερη, τη φυσική περίπτωση, συναντάμε συχνά ένα είδος βαμπιρισμού να ασκείται από το ένα ή το άλλο πρόσωπο, ακόμη και ασυνείδητα. Συχνά δημιουργούνται επικίνδυνες καταστάσεις σεξουαλικής εξάρτησης.

Οι καταστάσεις μεγάλου πάθους είναι το αγαπημένο θέμα της τραγικής και ρομαντικής τέχνης. Αλλά στην ίδια την πραγματικότητα, καταστάσεις αυτού του είδους μπορούν επίσης να καταλήξουν σε κρίσεις και κατάρρευση. Και αυτό χάρη στην ίδια τη διαδικασία ειδωλοποίησης της γυναίκας όταν κάποιος της αποδίδει φαντασιωσικά μια εξωπραγματική ηθική αξία δίπλα στην οποία κανένας κοινός άνθρωπος δεν θα μπορούσε να ζήσει. Από αυτή τη στιγμή και μετά, ένα τραυματικό γεγονός μπορεί να κάνει ολόκληρο το οικοδόμημα να καταρρεύσει, διαλύοντας όλες τις «κρυσταλλώσεις» του Stendhal και αφήνοντας μπροστά του όλη την απογοητευτική πραγματικότητα στην απόλυτη γυμνότητά της. Αυτό το είδος τραύματος μπορεί να προκληθεί και από την ίδια την επιθυμία ή την κατοχή της ποθούμενης γυναίκας. Έτσι ο Kierkegaard μπορούσε να μιλάει για τους «κινδύνους του ευτυχισμένου έρωτα» και να διακηρύσσει ότι ένας ανικανοποίητος έρωτας και όσα μια αγαπημένη γυναίκα μπορεί να κάνει προς την κατεύθυνση της ματαίωσης και της προδοσίας είναι ουσιώδεις και ευτυχείς παράγοντες σε ορισμένες περιπτώσεις, ώστε να διατηρηθεί η μεταφυσική ένταση του έρωτα και ν' αποφευχθεί ένα άδοξο τελείωμά του· γιατί σε αυτή την περίπτωση διατηρείται μια ορισμένη απόσταση και η ταύτιση που οδηγεί

στον φετιχισμό βρίσκει ένα εμπόδιο.[40] Ο Novalis θα πρόσθετε: «εκείνος που αγαπάει νιώθει πάντα μια έλλειψη και πρέπει πάντα να κρατάει ανοιχτές τις πληγές του».[41] Επιπλέον, στον μεσαιωνικό αυλικό έρωτα, η ίδια επίγνωση ενυπήρχε στη φαινομενικά παράδοξη απαγόρευση ν' αποκτήσει κάποιος την επιθυμητή του γυναίκα. Στην πραγματικότητα, ο αυλικός εραστής δεν επιθυμούσε μια τέτοια ολοκλήρωση. Γι' αυτό υπήρχε περίπτωση να αγαπάει σφοδρά μια γυναίκα την οποία δεν είχε καν δει, ή να την είχε διαλέξει ακριβώς επειδή υπήρχαν ελάχιστες ελπίδες να την κατακτήσει. Αυτό εξηγείται από μια προοιώνιση της απογοήτευσης την οποία θα του προκαλέσει η πραγματική γυναίκα συγκρινόμενη με τη «γυναίκα της ψυχής». Ο Klages τόνιζε σωστά τη σημασία εκείνου που αποκαλούσε *Eros der Ferne*, ή έρωτας προκαλούμενος από την απόσταση, το απροσέγγιστο, ο οποίος εδώ θα έπρεπε να ερμηνεύεται ως μια ευτυχής στιγμή σε κάθε άσκηση υψηλής ερωτικής έντασης και όχι ως το καταφύγιο εκείνου που κάνει την ανάγκη φιλοτιμία.[42]

Αλλά η ικανότητα να υποφέρει κανείς καταστάσεις αυτού του είδους σε ένα μη παθολογικό επίπεδο απαιτεί την εκλέπτυνση του έρωτα και τη μεταφορά του σε μια περιοχή η οποία δεν είναι πλέον κοσμική. Και αυτή ακριβώς ήταν η περίπτωση του μεσαιωνικού ερωτισμού. Χωρίς μια τέτοια μεταφορά, ο έρωτας που εγείρεται στο στοιχειακό επίπεδο δεν θα μπορούσε να είναι παρά ακόρεστη και βασανιστική δίψα. Μπορεί να δει εδώ κανείς, τυπικά, τη μεταπήδηση από ένα μοιραίο πάθος στον δονζουανισμό. Ο Δον Ζουάν μπορεί να ερμηνευθεί ως σύμβολο της επιθυμίας που αναλώνει το ένα αντικείμενο μετά το άλλο και οφείλεται στην αιώνια ματαίωση και στην αδυναμία κάθε συγκεκριμένης γυναίκας να του προσφέρει το απόλυτο. Η έλλειψη ικανοποίησης σχετίζεται τόσο με τη φευγαλέα ηδονή της αποπλάνησης και της κατάκτησης όσο και με την απόλαυση του να κάνει κάποιος το κακό. Αυτό είναι μια άλλη πλευρά του αρχετύπου του Δον Ζουάν σε ορισμένες εκδοχές της ιστορίας. Κι έτσι η αλυσίδα των ερώτων του Δον Ζουάν συνεχίζεται σε μιαν ατέρμονη αναζήτηση της απόλυτης κατοχής η οποία πάντα του διαφεύγει, σαν το μαρτύριο του Ταντάλου. Η ελπίδα του αναζωπυρώνεται την πρώτη στιγμή της μέθης και της σαγήνευσης (η οποία, σαν μια μορφή άμυνας απέναντι στο ίδιο του το σάστισμα, συνοδεύεται από ένα μυστικό όρκο και μιαν ανάγκη καταστροφής και υποβιβασμού) αλλά ματαιώνεται εκ νέου αφήνοντας πίσω της μιαν αποστροφή για την επίτευξη εκείνου που ήταν ο πραγματικός της σκοπός, δηλαδή η απλή ευχαρίστηση της συνουσίας. Είναι ενδιαφέρον ότι, αντίθετα με άλλες εκδοχές, στην παλαιότερη ισπανική μορφή του θρύλου ο Δον Ζουάν δεν καταλήγει κεραυνοβολημένος από το αστροπελέκι και την κατάρα του Διοικητή αλλά αποσύρεται σε μοναστήρι. Αυτό αντανακλά το ιδεώδες πεδίο στο οποίο μπορεί εν τέλει να καταπαύσει η ματαιωμένη του αναζήτηση· και αυτό θα μπορούσε να γίνει μόνο μέσ' από ένα ξεκάθαρο ρήγμα ανάμεσα στον εαυτό του και τον κόσμο των γυναικών.

Είτε στη σφαίρα της τέχνης και του θρύλου είτε στην αληθινή ζωή, ένα

τραγικό και δραματικό τέλος φαίνεται αναπόφευκτο για τους εραστές. Ακόμα και όταν οι αιτίες μιας τέτοιας τραγωδίας φαίνονται εξωτερικές και ανεξάρτητες από τη συνειδητή βούληση και την ανθρώπινη επιθυμία των εραστών και μοιάζουν να οφείλονται σε ένα ατυχές πεπρωμένο, είναι η εγγενής, υπερβατική λογική της κατάστασης αυτή που απαιτεί μια τραγική έκβαση. Γιατί όπως είχε πει ένας ποιητής: «Αλλά ένα λεπτό πέπλο χωρίζει τον έρωτα από τον θάνατο».

Τέτοια είναι η περίπτωση του Τριστάνου και της Ιζόλδης. Αν θέλουμε να πάρουμε το μύθο στην εσωτερική του ενότητα, το θέμα του ερωτικού φίλτρου δεν είναι καθόλου ασήμαντο ή δευτερεύον. Έχουμε ήδη αναφέρει πως τέτοια φίλτρα δεν είναι απλά δημιουργήματα της φαντασίας, αφού είναι σίγουρο ότι ορισμένα μείγματα έχουν τη ικανότητα να εγείρουν τη δύναμη του έρωτα στη στοιχειακή του κατάσταση εξουδετερώνοντας κάθε τι που θα μπορούσε να αναστείλει ή να περιορίσει την παρουσία της στο εμπειρικό άτομο.[43] Όταν αυτό συμβεί, αφυπνίζει το σύμπλεγμα έρωτα-και-θανάτου, τη δύναμη που αφανίζει, την επιθυμία για θάνατο και εκμηδένιση. Το βαγκνερικό «Ω γλυκιέ θάνατε! Με τόση ανυπομονησία σε ζητάω! Ω θάνατε του έρωτα!» μας θυμίζει ένα θέμα του «ηρωικού έρωτα»: «Ω, στον ζωντανό τον θάνατο θνητή ζωή ζω/ Ο έρωτας μ' έκανε νεκρό —αλίμονο!— με τέτοιο θάνατο/ Που ούτε ζωή ούτε θάνατο κατέχω».[44] Η μουσική του Wagner αναπαριστά αυτή την κατάσταση κατά ένα μάλλον υποβλητικό τρόπο (αλλά το φινάλε του *Αντρέα Σενιέ* του Umberto Jiordano είναι πιο αυθεντικό)· ωστόσο, το αντίστοιχο κείμενο δεν είναι τόσο υποβλητικό, υπερφορτωμένο καθώς είναι από μυστικιστική και φιλοσοφική σκουριά. Οι περίφημοι στίχοι «In des Weltatems / wehendem All/ versinken/ ertrinken/ unbewusst/ höchste Lust» [Να βυθίζεσαι και να πνίγεσαι, άγνωστος, μέσα στο σύμπαν που πάλλεται με την ανάσα του κόσμου, είναι η μεγαλύτερη απόλαυση] δίνει την εντύπωση μιας κατάρρευσης με υπόβαθρο πανθεϊστικό (διάλυση μέσα στα «πάντα», εκμηδένιση μέσα στη «θεία, ακατάλυτη-πρωταρχική λήθη») παρά αληθινής υπέρβασης· επιπλέον, το καθαρά ανθρώπινο στοιχείο είναι κυρίαρχο εδώ αφού η επιθυμία του θανάτου υπαγορεύεται από την ιδέα ενός επέκεινα στο οποίο μπορεί να πραγματοποιηθεί επιτέλους η απόλυτη ένωση των δυο εραστών. (Ο Τριστάνος λέει, «Πεθαίνουμε λοιπόν για να ζήσουμε μόνο μέσα στην αγάπη, αχώριστοι, ενωμένοι για πάντα χωρίς τέλος, προσηλωμένοι μονάχα στον εαυτό μας»).[45] Στο μεσαιωνικό ποίημα του Gottfried von Strasburg, αντίθετα, τα αποτελέσματα του φίλτρου έχουν ήδη εκφραστεί με καταλληλότερα λόγια: «Ihnen war ein Tod, ein Leben/ eine Lust, ein Leid gegeben... / da wurden eins und einerlei/ die zwiefalt waren erst» [Τους δόθηκε ένας θάνατος, μία ζωή, μία χαρά, ένα τραγούδι... Εκείνοι που πριν ήταν δύο, έγιναν τώρα ένα πράγμα του ίδιου είδους».

Στην περίπτωση του Τριστάνου και της Ιζόλδης, το αμοιβαίο μίσος είναι η προαναγγελία του ακραίου ερωτικού πάθους που φέρνει την πτώση τους. Είναι μια κατάσταση αρκετά συχνή· υπάρχουν περιπτώσεις όπου το μίσος προδίδει την ένταση και τη σεξουαλική πόλωση μεταξύ δύο ατόμων, έτοιμη να ξεσπάσει

στο καταστροφικό βραχυκύκλωμα του έρωτα που αφανίζει αμέσως μόλις παραμεριστούν τα εμπόδια που παρεμβάλλουν οι ατομικές προδιαθέσεις.

Ηδονή και πόνος: το σαδομαζοχιστικό σύμπλεγμα.

Έχουμε ήδη αναφέρει ότι πολλές αρχαίες θεότητες του έρωτα ήταν την ίδια στιγμή και θεότητες του θανάτου. Αυτό το γεγονός μπορεί επίσης να ερμηνευθεί σ' ένα πλαίσιο διαφορετικό από εκείνο που αναφέραμε παραπάνω σε αυτό το βιβλίο. Αν η ερωτική επιθυμία οδηγεί δραματικά το άτομο στην υπερβατική σφαίρα, και αν ψυχολογικά επίσης οδηγεί στην αυτοκαταστροφή και στον πόνο, αυτό είναι ένα ουσιώδες στοιχείο, όχι μόνο του ερωτικού πάθους αλλά και του καθαρά σωματικού έρωτα: το βλέπουμε κατά την αναγωγή της αισθησιακής ηδονής στους ελάχιστους όρους της, στις πιο σπάνιες μορφές της.

Πάνω απ' όλα, πρέπει να σημειώσουμε ότι το θέμα του θανάτου δεν είναι ένα απλό στοιχείο το οποίο ανήκει στη ρομαντική λογοτεχνία. Συναντάται επίσης στη γλώσσα των εραστών σε ολόκληρο τον κόσμο: «Σε αγαπάω μέχρι θανάτου», «Πεθαίνω για σε σένα», κοκ. Όλ' αυτά αντανακλούν σε διάφορους βαθμούς το αρχαίο *cupio dissolvi* («θέλω να πεθάνω») ως σπερματική μορφή της εμπειρίας. Στο πασίγνωστο ποίημά του «Έρωτας και θάνατος», ο Leopardi λέει ότι μια «επιθυμία για θάνατο» είναι το πρώτο αποτέλεσμα του αληθινού και δυνατού έρωτα. Εμφανίζεται επίσης μέσα στο φαινόμενο της ηδονής. Μετά τον Metchnikoff, η σχολή του Freud ήρθε να επιβεβαιώσει την ύπαρξη μιας *Todestrieb* [ορμής θανάτου] μέσα στο άτομο, μια παρόρμηση προς τον θάνατο και την καταστροφή πέρα από την «αρχή της ηδονής», η οποία είχε αρχικά μονοπωλήσει την προσοχή τους. Η βιολογική εξήγηση που δίνεται γι' αυτή τη ροπή προς το θάνατο δεν είναι σημαντική,[46] όπως άλλωστε δεν μπορεί να γίνει δεκτός ούτε ο υποτιθέμενος ανταγωνισμός ανάμεσα σε αυτήν και τη σεξουαλική παρόρμηση. Πρέπει αντίθετα να φανταστούμε ένα θεμελιώδες μείγμα, σε διάφορες αναλογίες, ανάμεσα στις δύο τάσεις, έναν συνδυασμό ο οποίος συγκροτεί ένα υπόστρωμα κοινό τόσο στην πρώτη όσο και στη δεύτερη. Η επιγραφή σε μία πηγή την οποία κατέγραψε ο D'Annunzio (στην *Παρθένα των Κάστρων*) μας δείχνει με ποιον τρόπο έχει αυτό αναγνωριστεί από την αρχαία σοφία: «Specta runt nuptas hic se Mors atque Voluptas — Unus (fama ferat), quem quo, vultus erat» [Θάνατος και ηδονή έχουν σταθεί σαν σύζυγοι ο ένας απέναντι στον άλλον, και τα δύο πρόσωπά τους έχουν γίνει ένα και μόνο πρόσωπο»]. Σε ένα δεύτερο επίπεδο, αυτό αφορά τη σταθερή σχέση που ενυπάρχει ανάμεσα στη σεξουαλικότητα και τον πόνο.

Από αυτή την άποψη δεν είναι απαραίτητο να αναφερθούμε σε γεγονότα που συνορεύουν με την παθολογική αντικανονικότητα. Για παράδειγμα, θα ήταν κοινότοπο να υπενθυμίσουμε τις ομοιότητες ως προς τους θρήνους, τις κραυγές και ορισμένες κινήσεις που η φαινομενολογία της συνουσίας και του οργασμού μοιράζεται με αυτήν του πόνου. Γνωρίζουμε επίσης ότι, ιδιαίτερα

στις γυναίκες, στη διάρκεια της ερωτικής συνομιλίας, η λέξη «πεθαίνω» χρησιμοποιείται σε πολλές γλώσσες για να δηλώσει τον επιτυχημένο ερωτικό σπασμό. (Στον Απουλήιο, *Μετ.* II, 17, όταν ζητάει από τον Λούκιο να συνουσιαστεί μαζί της, η Φωτίς λέει, «Κάνε με να πεθάνω, εσύ που είσαι έτοιμος να πεθάνεις». Επιπλέον, η ίδια η λέξη «σπασμός» αναφέρεται ειδικά στην αγωνία και στον σωματικό πόνο. Υπάρχει οπωσδήποτε αλήθεια στην πρόταση «Η ηδονή είναι αγωνία με την αυστηρότερη έννοια του όρου».[47]

Για να δούμε αυτά τα γεγονότα στο σωστό φως και για να εντάξουμε στη γενικότερη τάξη των ιδεών τις οποίες πραγματευόμαστε εδώ, ωστόσο, είναι απαραίτητο να γνωρίζουμε τη μεταφυσική άποψη του πόνου. Ο Novalis έγραφε ότι στις αρρώστιες ενυπάρχει μια «υπερβατικότητα» στην οποία συγκαταλέγεται ένα αίσθημα μεταρσίωσης που μπορεί να μεταφραστεί σε ανώτερες δυνάμεις. Γενικότερα μιλώντας, εκείνο που έχει αρνητικό χαρακτήρα συχνά εμπεριέχει ένα κίνητρο εντατικοποίησης προς τη θετική κατεύθυνση.[48] Σε πολλές περιπτώσεις ισχύει αναμφίβολα για το φαινόμενο του σωματικού πόνου, σε ορισμένα όρια τουλάχιστον. Όποιες κι αν είναι οι αιτίες του, από την εσωτερική άποψη, κάθε πόνος είναι ένα όχημα μέσω του οποίου η ατομική συνείδηση βιώνει κάτι που έχει κατά το μάλλον ή ήττον καταστροφικό χαρακτήρα αλλά, γι' αυτόν ακριβώς το λόγο, περικλείνει μια παρόρμηση προς υπέρβαση εν συγκρίσει προς την κλειστή και στατική ενότητα του πεπερασμένου ατόμου. Γι' αυτό 110
και με μια ορισμένη έννοια είναι αληθινό εκείνο που έλεγε ο Wordsworth, ότι ο πόνος έχει τη φύση του απείρου.[49] Η οδυνηρή φύση του πόνου οφείλεται στον παθητικό χαρακτήρα της εμπειρίας και στην ταύτιση του εγώ —κατά κάποιον τρόπο μέσω του φόβου— όχι με τη δύναμη που αλλοιώνει την υπαρξιακή του ενότητα και το μεταφέρει ουσιαστικά σ' ένα επέκεινα, αλλά μ' εκείνο το οποίο υφίσταται αυτή την αλλοίωση. Όχι μ' εκείνο που πλήττει αλλά μ' εκείνο που πλήττεται. Αν δεν γινόταν αυτό, θα είχαμε οπωσδήποτε εκείνο που έλεγε ο Novalis, μια μεταλλαγή προς θετικές μορφές ενός μεταρσιωτικού αισθήματος.

Αυτό μπορεί να μας δώσει επίσης το κλειδί για να καταλάβουμε τη χρήση του σωματικού πόνου ως εκστατικού βοηθήματος, όπως θα το συναντήσουμε σε ορισμένες παρεκκλίνουσες μορφές ασκητισμού. Για παράδειγμα, οι Ριφάι, μια ισλαμική αδελφότητα συνδεδεμένη με τον δερβίσικο Σουφισμό, προκαλούν πληγές στο σώμα τους στη διάρκεια της φρενιτιώδους τελετής τους. Ένας σεΐχης εξηγούσε ότι αυτές οι πληγές προκαλούνται σε μια ειδική ψυχική κατάσταση, τέτοια ώστε να μην προκαλούν πόνο, μόνο «ένα είδος ύψιστης αγαλλίασης που είναι μια εξύψωση του σώματος όσο και της ψυχής». Τέτοιες εκ πρώτης όψεως άγριες πρακτικές δεν πρέπει να θεωρούνται ως αυτοσκοποί, αλλά μάλλον ως μέσα για να ανοιχτεί μια πόρτα.[50]

Η ερωτική ηδονή είναι μια κατάσταση αλλοίωσης της συνείδησης όπου η παθητική φύση εν μέρει εξαλείφεται, και γι' αυτό ο πόνος δεν φαίνεται πλέον ως πόνος αλλά είναι αναμεμειγμένος με ηδονή. Αν ο βαθμός εσωτερικής δραστηριότητας των εραστών ήταν ακόμα υψηλότερος, δεν θα μιλούσαμε πλέον για

«σεξουαλική ηδονή» αλλά για μιαν ανώτερη μέθη: την υπερ-φυσική μέθη την οποίαν αναφέραμε πολλές φορές ως δυνητικό θεμέλιο όλου του έρωτα, μέθη η οποία, σε αυτή τη συγκεκριμένη περίπτωση, δεν θα έχανε την ποιότητά της ούτε θα εξασθένουσε μέσα στον «σπασμό» και το «θάνατο» του σαρκικού έρωτα αλλά, αντιθέτως, θα έφτανε τότε στο αποκορύφωμα της έντασής της.

Εξετάζοντας το σύμπλεγμα ερωτικής ηδονής-πόνου, τη λίμπιντο αναμεμειγμένη με το ένστικτο του θανάτου και της καταστροφής, φτάνουμε στο επίκεντρο της φαινομενολογίας της υπερβατικότητας που παρουσιάζει ο έρωτας στην κοσμική σφαίρα. Το μυστικό της αμφισημίας που χαρακτηρίζει τις θεότητες της επιθυμίας, του φύλου, της ερωτικής ηδονής, και ταυτόχρονα του θανάτου, αποκαλύπτεται μόνο στην άλλη τους όψη (για παράδειγμα, η Αφροδίτη είναι η Λιμπιτίνα· η αιγυπτιακή θεά του έρωτα, η Χάθωρ, είναι επίσης η Σεχμέτ, η θεά του θανάτου, κοκ.).

Σε αυτά τα πλαίσια, πρέπει να διερευνήσουμε βαθύτερα ένα γενικό θεμελιώδες στοιχείο της ερωτικής εμπειρίας που είναι η βάση τόσο της κατοχής όσο και κάθε ισχυρής επιθυμίας. Εκείνο που διαχωρίζει τον σεξουαλικό έρωτα από την αγάπη εν γένει όπως στη φιλανθρωπία ή στην καθαρά ανθρώπινη αγάπη είναι η επιθυμία για κατοχή του αγαπημένου προσώπου. Η διαφορά μεταξύ των δύο είναι ολοφάνερη. Η καθαρή αγάπη έλκεται από την αληθινή ύπαρξη του αντικειμένου της κατά έναν ανυστερόβουλο τρόπο: καταφάσκει, λέει ναι οντολογι- 111
κά στο άλλο πρόσωπο ως άλλο πρόσωπο, σαν μια ξεχωριστή ύπαρξη. Μοντέλο της είναι η αγάπη του χριστιανικού προσωποποιημένου Θεού ο οποίος δωρίζει την ύπαρξη σ' ένα ελεύθερο πλάσμα και επιθυμεί να ζήσει αυτό τη δική του ζωή χωρίς την παραμικρή τάση να το κυριαρχήσει ή να το απορροφήσει. Στην ακριβώς αντίθετη θέση, ο σεξουαλικός έρωτας συνεπάγεται την επιθυμία ως ανάγκη να απορροφηθεί ή να αναλωθεί η αγαπημένη ύπαρξη. Και όταν η κατοχή δεν έχει τον υπόστροφο χαρακτήρα που εξετάσαμε παραπάνω, της αναπλήρωσης δηλαδή για μιαν ανάγκη επιβεβαίωσης της αξίας του υποκειμένου, τότε έχει αυτόν ακριβώς τον χαρακτήρα.

Πρέπει λοιπόν να μιλήσουμε για μιαν αμφισημία μέσα σε κάθε ισχυρή ερωτική παρόρμηση, γιατί το ον που επιθυμούμε θέλουμε την ίδια στιγμή να το καταστρέψουμε, να το σκοτώσουμε, να το αφομοιώσουμε, να το διαλύσουμε μέσα μας. Γιατί αισθανόμαστε ότι αυτό το ον είναι το συμπλήρωμά μας, και θέλουμε να πάψει να είναι ένα κομμάτι ξεχωριστό. Ως εκ τούτου, υπάρχει πάντα ένα στοιχείο ωμότητας μέσα στην επιθυμία, και αυτό το στοιχείο εκδηλώνεται συχνά και στην ίδια τη συνουσία.[51] Μπορούμε συνεπώς να μιλήσουμε για «εχθρική παραφορά του έρωτα» (Maeterlinck) ή για «το θανάσιμο μίσος των φύλων» που είναι η βάση του έρωτα και η οποία, φανερή ή κρυμμένη, διατηρείται σε όλες του τις εκδηλώσεις (D'Annunzio). Ήταν ο Baudelaire εκείνος που έγραφε: «Ωμότητα και αισθησιακή ηδονή, οι ίδιες απολύτως αισθήσεις, όπως το υπερβολικό κρύο και η υπερβολική ζέστη».[52] Στην πραγματικότητα θα δούμε, υπό μορφήν παρέκκλισης, σε πολλά ζωικά είδη ένα ένστικτο καταστροφής που

αναδύεται ταυτόχρονα και συμπλέκεται με τη σεξουαλική ορμή. Αυτό το ένστικτο οδηγεί ορισμένα ζώα μέχρι του να δολοφονήσουν το αντικείμενο της ηδονής τους πάνω στη συνουσία, κάτι που μπορεί να συμβεί και στον άνθρωπο σε δολοφονικές περιπτώσεις σαδιστικού παροξυσμού. Οι ακόλουθοι στίχοι του Λουκρήτιου είναι σημαντικοί από αυτή την άποψη:

> Osculaque adfigunt, quia non est pura voluptas
> Et stimuli subsunt, qui instigant laedere id ipsum
> Qvodcumque est, rabies unde illaec germina surgunt.[53]
>
> [Και φυτεύουν φιλιά, αλλά δεν είναι καθαρή ηδονή
> γιατί υπάρχουν αγκάθια, που τους ωθούν να πληγώνονται
> και σε φρενίτιδα τους ρίχνουν απ' όπου γεννιούνται οι σπόροι].

Ο Spengler, ο οποίος θεωρεί τον αληθινό έρωτα ανάμεσα στον άνδρα και τη γυναίκα ως προϊόν της πολικότητας και ως έναν ταυτόσημο παλμό μεταφυσικού χαρακτήρα, λέει ότι συγγενεύει με το μίσος, και προσθέτει ότι «εκείνος που δεν έχει φυλή δεν γνωρίζει αυτό τον επικίνδυνο έρωτα».[54] Και είναι ιδιαίτερα ενδεικτικό το ότι στην Κίνα η έκφραση για ένα πρόσωπο προς το οποίο αναπόδραστα έλκεται κανείς από τον έρωτα σημαίνει «ο προκαθορισμένος εχθρός».

Σε σχέση με την κατοχή ως ανάγκη να εκμηδενιστεί και να απορροφηθεί η αγαπημένη ύπαρξη, η ψυχανάλυση έχει μιλήσει για μια νηπιακή στοματική βαθμίδα και ένα κανιβαλικό στάδιο της λίμπιντο ως στοιχεία που συνεχίζουν να δρουν μέσα στο ασυνείδητο των ενηλίκων και εγκαθιδρύουν δεσμούς ανάμεσα στην λίμπιντο των λειτουργιών της θρέψης (απορρόφηση και ενσωμάτωση των τροφών) και τη σεξουαλική επιθυμία. Ο υπερβολικά περιορισμένος και τεχνητός χαρακτήρας αυτής της έννοιας δεν πρέπει να μας εμποδίσει να αναγνωρίσουμε μια νόμιμη αναλογία την οποία επιβεβαιώνουν πολλές όψεις της πραγματικής εμπειρίας. Ο Bossuet έγραφε, «Μέσα στην παραφορά του ανθρώπινου έρωτα, ποιος δεν γνωρίζει ότι κατατρώει, ότι καταβροχθίζει τον σύντροφό του, ότι θα ήθελε να τον ή την ενσωματώσει με κάθε δυνατό τρόπο και ακόμη να μεταφέρει στα δόντια του το πλάσμα που αγαπά, για να τραφεί με αυτό, να ενωθεί με αυτό και να ζήσει απ' αυτό;»[55] Στον Novalis το βασικό θέμα είναι το ίδιο, ακόμη και αν εκφράζεται μ' έναν υψηλότερο τρόπο, όταν συνδέει το μυστήριο του έρωτα ως ακατάσβεστη δίψα μ' εκείνο της Θείας Μετάληψης.[56] Αλλά το σημείο που σχεδόν ποτέ δεν τονίζεται είναι ότι η επιθυμητή τροφή είναι επίσης μια τροφή που καταστρέφει· μέσα στην απόλυτη επιθυμία κάποιου να καταστρέψει και ν' απορροφήσει ενυπάρχει η επιθυμία να καταστραφεί και να διαλυθεί. Αναζητούμε στη γυναίκα ένα «νερό της ζωής» που είναι ταυτόχρονα κι ένα νερό που σκοτώνει, ένα νερό του είδους εκείνου που στον αλχημικό συμβολισμό ονομάζεται καυστικό ύδωρ (με το οποίο θα ασχοληθούμε στο κατάλληλο σημείο). Και μια τέτοια κατάσταση επιτυγχάνεται, πάνω απ'

όλα, στην κατάσταση της φρενίτιδας, στον οργασμό και στην αποκορύφωση, σε αυτό που οι Ινδοί ονομάζουν *σαμαράσα* της συνουσίας.

Έτσι για μια ακόμη φορά έχουμε μιαν αμφισημία που κατάγεται από τον ίδιο τον δυνάμει υπερβατικό χαρακτήρα του ερωτικού φαινομένου. Ο πόνος ο οποίος μπορεί να συνδεθεί με τις δυνάμεις του έρωτα και της ηδονής μας υποχρεώνει να αναγνωρίσουμε ένα μοναδικό γεγονός, πέρα από την τρέχουσα αντιπαράθεση σαδισμού και μαζοχισμού. Σε μια τέτοια βάση ο Schrenk-Notzing επινόησε τον όρο «αλγολαγνεία», ο οποίος θέλει να δηλώσει την ηδονή που προέρχεται από τον ερωτικό πόνο, χωρίς να κάνει διάκριση μεταξύ ενεργητικής αλγολαγνείας (σαδισμού) και παθητικής αλγολαγνείας (μαζοχισμού). Με τον ίδιο τρόπο, οι σύγχρονοι σεξολόγοι μιλούν για ένα και μοναδικό σαδομαζοχιστικό σύμπλεγμα το οποίο δεν αφορά μόνο τη σεξουαλική ψυχοπαθολογία αφού εκδηλώνεται με μεγαλύτερη ή μικρότερη ένταση και σε άλλες μορφές αισθησιασμού. Αλλά στη μεταφυσική του φύλου, που εκπροσωπεί μια εξευγενισμένη οπτική, θα δούμε ότι το αντίθετο είναι αληθινό. Είναι κοινώς γνωστό ότι μια μαζοχιστική προδιάθεση επικρατεί στη γυναίκα ενώ μια σαδιστική αντίστοιχα είναι κυρίαρχη στον άνδρα. Αλλά εάν λάβουμε υπόψιν εκείνη την κατάσταση ταύτισης και μείξης δύο ανθρώπινων όντων, χωρίς την οποία η σεξουαλική ένωση είναι κάτι ελάχιστα περισσότερο από μια πράξη αμοιβαίου αυνανισμού, αυτή η αντίθεση σε μεγάλο βαθμό εξαλείφεται. Στην πραγματικότητα, ένας ερωτικός σαδιστής δεν θα ήταν τέτοιος αν το μαρτύριο του συντρόφου του ήταν εντελώς εξωτερικό σε αυτόν, αν δεν είχε καμία απήχηση μέσα του· αντιθέτως, ταυτίζεται με τον πόνο του συντρόφου του. Ως εκ τούτου είναι και ο ίδιος μαζοχιστής, αφού με μία κίνηση ικανοποιεί τη διπλή του ανάγκη, να υποφέρει και να προκαλεί τον βασανισμό, συρρικνώνοντας το διαχωρισμό ανάμεσα σε υποκείμενο και αντικείμενο. Το ίδιο ισχύει και για μια γυναίκα, η οποία ταυτίζεται με την επιθετικότητα του συντρόφου της μέσα στη μαζοχιστική της μέθη.[57] Πρόκειται σε μεγάλο βαθμό για ένα πρόβλημα υποκατάστατης ηδονής μέσ' από τον πόνο. Στον φυσικό σεξουαλικό σαδισμό και μαζοχισμό, θα συναντήσουμε εκείνη την «ανταλλαγή φαντασιώσεων» την οποία λάβαινε υπόψιν του ο Chamford στον ορισμό του για τον έρωτα: το να τροφοδοτείς αμοιβαία την τάση της αυτοϋπέρβασης. Μια έκφραση του τελευταίου είναι εμφανής στην αλγολαγνία, ενεργητικής ή παθητικής μορφής· διότι γενικά, αν ο πόνος βιώνεται ως ηδονή, ολοφάνερα δεν πρόκειται πλέον για πόνο. Εδώ, πρόκειται αντίθετα για ένα ζήτημα μεταμόρφωσης του πόνου σε μια αίσθηση που, με τον τρόπο της, είναι ευεργετική και υπερβατική με την έννοια που το εξηγήσαμε παραπάνω.

Θα δείξουμε τώρα εν συντομία τι μέσα στο σαδομαζοχιστικό σύμπλεγμα ανήκει στην ψυχοπαθολογία και τη διαστροφή και τι όχι. Το παθολογικό στοιχείο ανακύπτει όταν σαδιστικές ή μαζοχιστικές καταστάσεις είναι απαραίτητες προκειμένου να εκτυλιχτεί η «κανονική» σεξουαλική διαδικασία. Για να δώσουμε ένα παράδειγμα, είναι νοσηρό και διεστραμμένο αν ένας άνδρας μπορεί να φτάσει σε οργασμό μόνο χτυπώντας μια γυναίκα. Είναι διαφορετική όμως η

περίπτωση που ο σαδισμός ή ο μαζοχισμός αποτελούν μεγεθύνσεις ενός στοιχείου το οποίο είναι δυνητικά παρόν στη βαθύτερη ουσία του έρωτα. Σε αυτή την περίπτωση, τα «παθολογικά» περιστατικά αντιπροσωπεύουν όχι παρεκκλίσεις του φυσιολογικού ενστίκτου αλλά μάλλον εκδηλώσεις των βαθύτερων στρωμάτων του, τα οποία εμφωλεύουν σε ορισμένες μορφές σεξουαλικού έρωτα. Αυτή η αλγολαγνεία δεν είναι επιδίωξη αποκλειστικά των διεστραμμένων αλλά χρησιμοποιείται συνειδητά και από φυσιολογικούς ανθρώπους προκειμένου να ενισχύσει και να διευρύνει, κατά έναν υπερβατικό, ακόμα κι εκστατικό τρόπο, τις δυνατότητες του σεξουαλικού έρωτα. Και όπως θα δούμε αργότερα, πέρα από συγκεκριμένες ατομικές περιπτώσεις, αυτό συναντάται και σε αρκετές συλλογικές ή τελετουργικές μορφές μυστικού ερωτισμού.

Όλο αυτό το υπόβαθρο είναι χρήσιμο για να καταλάβουμε το αλγολαγνικό δυναμικό που ενυπάρχει για μια γυναίκα στην απώλεια της παρθενίας. Εξαιτίας του ασυνείδητου άγχους και των αναστολών των περισσοτέρων γυναικών κι εξαιτίας της παρορμητικής και πρωτόγονης φύσης της πλειοψηφίας των ανδρών, μερικές εξαιρετικές και αμετάκλητες δυνατότητες τις οποίες θα μπορούσε να προσφέρει στις γυναίκες η απώλεια της παρθενίας τους χάνονται. Στην πραγματικότητα, αυτή η θηλυκή μύηση στην ολοκληρωμένη σεξουαλική ζωή, όταν γίνεται ωμά έχει έναν ανεπιθύμητο αντίκτυπο και μπορεί ακόμα και να καταστρέψει την ικανότητα μιας γυναίκας να συνάπτει φυσιολογικές σχέσεις. Αντίθετα, φαίνεται ότι αν η κατάσταση της μέθης μπορούσε να προκληθεί στην πιο ολοκληρωμένη και οξεία μορφή της, στην οποία πάντοτε περιέχεται ένα καταστροφικό στοιχείο, ο πόνος της διακόρευσης μαζί με όλους τους λεπτούς παράγοντες που συνδέονται μ' αυτόν με τους όρους μιας υπερ-φυσικής φυσιολογίας θα μπορούσε να οδηγήσει σε μια κορύφωση του εκστατικού δυναμικού αυτής της μοναδικής και ανεπανάληπτης στιγμής. Ένα τραύμα θα μπορούσε να προκληθεί, με την έννοια ενός ανοίγματος της ατομικής συνείδησης στο υπεραισθητό.

Είναι προφανώς δύσκολο να συλλέξει κανείς πρακτικά δεδομένα. Μόνο λίγα επιβιώματα μας επιτρέπουν να υποθέσουμε ότι μια τέτοια πρακτική βρισκόταν στη βάση ορισμένων αρχαίων μορφών τελετουργικού βιασμού των παρθένων. Γενικότερα, έχουν καταγραφεί διαδικασίες μύησης των γυναικών στις οποίες η σεξουαλική πράξη είναι το μέσον για τη μεταβίβαση μιας υπερβατικής επιρροής· αυτό λέγεται, για παράδειγμα, για ορισμένους ισλαμικούς κύκλους. Εδώ η μύηση πρέπει να κατανοείται ως μετάδοση μιας πνευματικής επιρροής (*μπαράκα*) μέσω ενός άνδρα. Ο Görres εκφράζει την αληθινή φύση αυτής της μεταβίβασης ως γνώση μέσω ενός ανώτερου φωτός, δράση και συμπεριφορά μέσω μιας ανώτερης ελευθερίας, όπως ακριβώς η φυσιολογική γνώση και δράση εξαρτάται από το βαθμό του φωτός και από το βαθμό της ελευθερίας που έχει δοθεί στον κάθε άνθρωπο.[58] Η διακόρευση της παρθένου αποτελεί την καλύτερη ευκαιρία γι' αυτόν το σκοπό.[59] Σε άλλες περιπτώσεις είναι εύκολο να δούμε πώς το μαστίγωμα μιας γυναίκας χρησιμοποιείται για να προκαλέσει το

ίδιο ουσιαστικά ψυχολογικό κλίμα. Από αυτή την άποψη, επίσης, πρακτικές οι οποίες συνεχίζονται μυστικά μέχρι τις ημέρες μας σε ορισμένους κύκλους μάς οδηγούν να υποθέσουμε την ίδια αντικειμενική βάση και για κάποιες αρχαίες τελετές οι οποίες σήμερα παρανοούνται και έχουν κακή φήμη.[60]

Ερωτική έκσταση και μυστική έκσταση.

Θα ασχοληθούμε αργότερα με μορφές σαδισμού οι οποίες δεν έχουν ειδική σεξουαλική συνάφεια. Αξίζει και πάλι να υπογραμμίσουμε την ικανότητά τους να μεταστρέφουν επώδυνες αισθήσεις σε αισθησιακή απόλαυση. Για παράδειγμα, πρέπει να αναφέρουμε την τυπική ιστορική περίπτωση της Ελίζαμπεθ του Γκέντον, η οποία καθώς μαστιγωνόταν περιέπιπτε «σε μια κατάσταση βακχικού παροξυσμού»[61], και ακόμα την περίπτωση της καρμηλίτισας μοναχής Μαρία Μανταλένα των Τρελών, η οποία μιλούσε για μια εσωτερική φωτιά που απειλούσε να την αφανίσει και ο ερωτισμός της οποίας εκδηλώνεται περίτρανα στις κραυγές της ενώ τη μαστίγωναν: «Αρκετά, μην τροφοδοτείς άλλο αυτή τη φωτιά που με κατακαίει! Δεν είναι αυτός ο θάνατος που ζήτησα, γιατί αυτό μου δίνει πάρα πολλή χαρά και ανείπωτη ηδονή». Ακόμα, φιλήδονα οράματα της εμφανίζονταν συχνά. Η μελέτη αυτών των οριακών γραμμών όπου ο παράγων της αυτοϋπέρβασης είναι μάλλον αθέλητος παρά εσκεμμένος, μας οδηγεί να τονίσουμε τα σημεία που έχουν κοινά η μυστική και η ερωτική έκσταση. Αυτή η συγγένεια έχει συχνά επισημανθεί από ψυχολόγους και ψυχίατρους αν και πάντοτε με την πρόθεση να υποβιβάσουν ορισμένες μορφές θρησκευτικής εμπειρίας και να τις ταξινομήσουν ως ερωτικο-υστερικές παρεκκλίσεις.

Αντικειμενικά, πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι αυτές οι εκστάσεις έχουν συχνά μιαν ασαφή και ύποπτη φύση και, με την εξαίρεση ορισμένων περιπτώσεων, έχουν ελάχιστη σχέση με την αληθινή πνευματικότητα. Εδώ βρισκόμαστε σε μια ενδιάμεση σφαίρα όπου μια υποστροφή είναι πάντα ενδεχόμενη, με την έννοια ότι το σεξουαλικό στοιχείο που παρεμβαίνει προέρχεται από τη στοιχειακή σφαίρα, και ο «μυστικισμός» χρησιμεύει μόνο για να τρέφει και να εξυψώνει τις αποκλίνουσες μορφές του.[62] Στον χριστιανικό μυστικισμό αυτό συμβαίνει αρκετά συχνά. Όπως είναι χαρακτηριστικό του Χριστιανισμού ότι ανθρωποποιεί το θείο αντί να θεοποιεί το ανθρώπινο, έτσι και στη μυστική θεολογία, η έκπτωση του ιερού σε αισθησιακό (με μιαν αξιοσημείωτη εμμονή των γαμικών και ερωτικών συμβολισμών) παίρνει τη θέση μιας ιεροποίησης της σεξουαλικότητας, όπως γινόταν στις διονυσιακές, ταντρικές και μυητικές μορφές της. Με αυτό τον τρόπο εννοημένα, τα εκστατικά φαινόμενα μιας δεδομένης μυστικής θεολογίας μπορεί να αποτελούν μέρος μιας φαινομενολογίας της υπερβατικότητας που αντιστοιχεί στον κοσμικό έρωτα. Τα σημεία επαφής ανάμεσα στη «μυστική» έκσταση και την ερωτική έκσταση εξηγούν πώς, όταν αυτές οι εκστάσεις φτάνουν σε μια ορισμένη ένταση, «η μία τους μπορεί να είναι συνέπεια της άλλης ή πώς και οι δύο εγείρονται την ίδια στιγμή».[63] Αυτό φωτίζει επί-

σης την ανάδυση ισχυρών ερωτικών εικόνων ως «πειρασμών» σε περιπτώσεις παλινδρόμησης ορισμένων μυστικών· πρόκειται για μορφές ταλάντευσης στις εκδηλώσεις μίας και μοναδικής ενέργειας. Τυπικές, για παράδειγμα, είναι κάποιες εκφράσεις του Αγίου Τζιρόλαμους, ο οποίος κατά την πιο αυστηρή ασκητική πειθαρχία και νηστεία ένιωθε την ψυχή του να φλέγεται από την επιθυμία και την έξαψη της ηδονής να αστράφτει στη σάρκα του «σαν μέσα σε νεκρική πυρά».

Σε πολλούς πρωτόγονους λαούς, οι τεχνικές επίτευξης της έκστασης είναι στην ουσία παρόμοιες μ' εκείνες που συναντάμε σε ορισμένες ερωτικές τελετές. Αυτό ισχύει, πρώτ' απ' όλα, στην περίπτωση του χορού, ο οποίος υπήρξε από αρχαιοτάτων χρόνων —και όχι μόνο για τους πρωτόγονους λαούς— ένα από τα πιο διαδεδομένα μέσα για την επίτευξη της έκστασης. Οι αισθησιακοί χοροί των ημερών μας αντανακλούν αυτό το γεγονός σε μια εκφυλισμένη μορφή. Έχουμε να κάνουμε εδώ με ένα φαινόμενο ουσιαστικής σύγκλισης, από την πλευρά του περιεχομένου, διαφόρων μορφών μίας και μοναδικής μέθης. Σε αυτό το φαινόμενο, ωστόσο, μπορούμε να αναγνωρίσουμε ακόμη ένα σημάδι της ουσιαστικής δύναμης του έρωτα να μεταφέρει τον άνθρωπο πέρα από την ατομικότητα. Σε σχέση μ' αυτό, ο Ρουμί έγραφε: «Εκείνος που γνωρίζει την αξία του χορού ζει μέσα στον Θεό γιατί γνωρίζει πώς λικνίζεται η αγάπη».[64] Και αυτό μπορεί επίσης να ειπωθεί ότι είναι το κλειδί για όλες τις πρακτικές του ισλαμικού μυστικισμού η αλυσίδα του οποίου συνεχίζεται μέσα στους αιώνες και θεωρεί τον Ρουμί ως έναν από τους διδασκάλους του.

Η εμπειρία της συνουσίας.

Διάφοροι συγγραφείς έχουν συχνά παρατηρήσει τη σοβαρότητα η οποία διακατέχει τους εραστές τη στιγμή της σεξουαλικής ένωσης. Εκείνη τη στιγμή, κάθε πείραγμα και κάθε επιπολαιότητα, κάθε άσκοπη φιλοφρόνηση, κάθε συναισθηματισμός και παιδιάρισμα τελειώνει. Ο ελευθεριάζων και αυτή ακόμα η πόρνη, αν τουλάχιστον δεν είναι τελείως αναισθητοποιημένη από την άσκηση μιας παθητικής και απαθούς υπηρεσίας, δεν αποτελούν εξαιρέσεις στον κανόνα. «Όταν κάποιος κάνει έρωτα, δεν γελά. Μπορεί τουλάχιστον να χαμογελάει. Στη διάρκεια του σπασμού, ωστόσο, είναι σοβαρός έως θανάτου».[65] Κάθε περισπασμός καταπαύει. Εκτός από τη μυχιότητα, η συνουσία προϋποθέτει έναν ιδιαίτερα υψηλό βαθμό αυτοσυγκέντρωσης που επιβάλλεται στον εραστή από την ίδια την εκδίπλωση της διαδικασίας. Γι' αυτό και οποιοδήποτε πράγμα που θα τον αποσπούσε θα μπορούσε να έχει έναν ερωτικά, ή ακόμα χειρότερα, φυσιολογικά ανασταλτικό χαρακτήρα. Αυτό υποβάλλεται συγκινησιακά και συμβολικά από την ολοκληρωτική παράδοση του εαυτού στον άλλον κατά τη συνουσία, ακόμα και στην περίπτωση μιας περιστασιακής ένωσης. Αυτή η συμπεριφορά, η μυχιότητα και η συγκέντρωση αντανακλούν το βαθύτερο νόημα της πράξης του έρωτα και το κρυφό της μυστήριο.

Είπαμε στην Εισαγωγή πόσο δύσκολο είναι να συγκεντρώσει κανείς μαρτυρίες που αφορούν την εμπειρία του άνδρα και της γυναίκας πάνω στο συνουσιαστικό αποκορύφωμα· αυτή η δυσκολία οφείλεται όχι μόνο σε μια φυσική απροθυμία των ανθρώπων να μιλούν γι' αυτό, αλλά επίσης και στο γεγονός ότι η κορύφωση του οργασμού συχνά συμπίπτει με μια κατάσταση περιορισμένης επίγνωσης και μερικές φορές ακόμα και με μια ρήξη του συνειδησιακού συνεχούς. Και αυτό είναι φυσικό — ό,τι ακριβώς θα περιμέναμε στη διάρκεια μιας κατάστασης μερικής αλλά επίσης αιφνίδιας «υπέρβασης» σε περιπτώσεις ατόμων που η κανονική τους συνείδηση είναι πεπερασμένη, εμπειρική και προγραμματισμένη. Η κοινή συνείδηση είναι δύσκολο να παραμείνει ανεπηρέαστη στο αποκορύφωμα της συνουσίας, παρ' όλο που μπορεί να περάσει εν πλήρει επιγνώσει το κατώφλι του ύπνου όπου πραγματοποιείται μια παρόμοια αλλαγή και ρήξη επιπέδου. Ανάμεσα στις δύο καταστάσεις, ωστόσο, υπάρχει μια θεμελιώδης διαφορά η οποία οφείλεται στη μεταρσίωση, στη μέθη, στην έκσταση που ανήκουν γενικά στην ερωτική κατάσταση και απουσιάζουν από το πέρασμα στην κατάσταση του ύπνου. Προκεκλημένη αρχικά από τον σεξουαλικό μαγνητισμό, μια τέτοια μεταρσίωση θα μπορούσε να υποστηρίζει ή να συνιστά μια ευνοϊκή συνθήκη για τη διατήρηση της συνείδησης και ως εκ τούτου για ένα πιθανό «άνοιγμα». Αλλά είναι δύσκολο να πούμε πότε και σε τι βαθμό αυτό συμβαίνει στον κοσμικό έρωτα. Τα στοιχεία που έχουμε στη διάθεσή μας είναι ανεπαρκή για μια επιστημονική ή αντικειμενική εξέταση. Αυστηρά μιλώντας, δεν θα έπρεπε να περιοριζόμαστε στις εμπειρίες των ανθρώπων της φυλής μας και της εποχής μας. Η εσωτερική εμπειρία των ανθρώπων σε άλλες εποχές μπορεί και να μην ήταν η ίδια ακριβώς με αυτή των σύγχρονων Ευρωπαίων. Στα ζητήματα που ακολουθούν, δεν πρέπει να παραβλέψουμε το αντίστοιχο υλικό αλλά να το ενσωματώσουμε και να χρησιμοποιήσουμε επίσης ένα μέρος της ερωτικής φιλολογίας που επιβεβαιώνει την εμπειρική μας έρευνα.

Οι *Ουπανισάδες*[66] αναφέρονται στην εκστατική *raptus*, την ικανότητα «να περιστέλλεται η συνείδηση τόσο του εσωτερικού όσο και του εξωτερικού κόσμου» όταν «ο άνδρας αγκαλιάζεται από τη γυναίκα»· κατά έναν ορισμένο τρόπο αυτή η εμπειρία είναι ανάλογη με εκείνη που χαρακτηρίζει την εκδήλωση του *άτμαν* ή του υπερβατικού εγώ («έτσι η ψυχή, όταν αγκαλιάζεται από το *άτμαν*, που είναι η ίδια η γνώση, δεν βλέπει πλέον εσωτερικά ή εξωτερικά πράγματα»). Όταν ο ήρωας του μυθιστορήματος *Οι θλίψεις του νεαρού Βέρθερου* λέει, «Από τώρα και στο εξής ο ήλιος, το φεγγάρι και τ' αστέρια μπορούν να ακολουθήσουν το δρόμο τους εν ειρήνη, γιατί δεν γνωρίζω αν είναι ημέρα ή νύχτα και ολόκληρο το σύμπαν έχει εξαφανιστεί από τα μάτια μου», μπορεί αυτό να ακούγεται αρκετά ρομαντικό, αλλά είναι στην πραγματικότητα κάτι περισσότερο: η *raptus* αυτή είναι η πραγματικότητα της συνουσίας για την οποία μιλούν οι *Ουπανισάδες*. Στην αρχή του οργασμού επέρχεται μια αλλαγή κατάστασης —μια περαιτέρω ενδυνάμωση της κατάστασης που προκαλείται τη στιγμή όπου κάποιος ερωτεύτηκε— και σε μια ακραία περίπτωση, τη στιγμή του σπασμού, το άτομο υφίστα-

ται μια τραυματική εμπειρία της δύναμης που «σκοτώνει». Αυτή, ωστόσο, περνάει μέσ' από το άτομο και φεύγει, αντί να κρατηθεί και να απορροφηθεί.

Σχετικά με τις καταστάσεις που εκτυλίσσονται στα βαθύτερα στρώματα του ατόμου είναι απαραίτητο να διακρίνουμε την περίπτωση της αληθινής ένωσης ανάμεσα στον άνδρα και τη γυναίκα η οποία βασίζεται στον μαγνητισμό που γεννιέται από το πολικά διαφοροποιημένο τους είναι, από την περίπτωση του απλού αμοιβαίου αυνανισμού, ο εγωιστικός στόχος του οποίου είναι ο οργανικός σπασμός και όχι η αληθινή επικοινωνία ή η αμοιβαία διείσδυση. Και αυτό συμβαίνει όταν η απλή «επιδίωξη της ικανοποίησης» και η «αρχή της ηδονής» υπερσκιάζουν την ένωση, δίνοντάς της έναν εξωτερικό χαρακτήρα. Στην περίπτωση αυτή ο καθένας από τους δύο εραστές πάσχει από ένα είδος ανικανότητας και βρίσκει ικανοποίηση στον εαυτό του ή τον εαυτό της. Παραβλέποντας την πραγματικότητα της συντρόφου του, ο εραστής αποτυγχάνει να βρει επαφή με την εσώτερη, λεπτή και «ψυχική» της ουσία, τη μόνη που μπορεί να τροφοδοτήσει την καταλυτική και λυτρωτική ένταση μιας έκστασης. Πιθανότατα η Βίβλος με την έκφραση «να γνωρίσεις» τη γυναίκα, που χρησιμοποιείται ως συνώνυμο της ερωτικής κατοχής της, αναφέρεται στην αντίθετη ακριβώς διάθεση κατά τη συνουσία. Είναι ενδιαφέρον ότι στο *Καμασούτρα* (II.x) η ένωση με μια γυναίκα από κατώτερη κάστα ονομάζεται «το ζευγάρωμα των ευνούχων» αφού δεν πρόκειται να διαρκέσει πέρα από το σημείο που θα έχει εκπληρωθεί η επιθυμία του άντρα.

Μια ενδιαφέρουσα μαρτυρία μας προσφέρεται από μια νεαρή γυναίκα η οποία, πάνω στον σεξουαλικό σπασμό, είχε την εντύπωση ότι «μεταφερόμουν, για να το πω έτσι, σε μια υψηλότερη σφαίρα... όπως στην αρχή μιας νάρκωσης με χλωροφόρμιο».[67] Η φαντασία έχει μόνο ένα διακοσμητικό ρόλο σε περιγραφές όπως η ακόλουθη, η οποία μπορεί να χρησιμεύσει ως άμεση μαρτυρία: «Αυτός κι εκείνη ήταν τώρα ένα και μοναδικό πρόσωπο... δεν ήταν πλέον ο εαυτός του. Ήταν το μισό ενός καινούργιου σώματος. Και γι' αυτό, όλα ήταν τόσο παράξενα, ψηλά, ψηλά, ψηλά. Ένα αιφνίδιο εκτυφλωτικό φως άστραψε μ' έναν εκκωφαντικό κρότο που δεν ήταν καν ήχος· έπλεαν μέσα σε μια λίμνη από ίσκιους και χρώματα, αφημένοι μέσα στην αιωνιότητα· ύστερα ήρθε ένα ξαφνικό τράνταγμα κι άρχισαν να πέφτουν, να πέφτουν, να πέφτουν. Έκλεισε τρομαγμένος τα μάτια του, κάτω, κάτω, μπορεί και να έπεφταν για πάντα, κάτω, κάτω» (L. Langley). Η ιδέα ενός «εκκωφαντικού κρότου χωρίς καθόλου ήχο» συναντάται, στην πραγματικότητα, στη φαινομενολογία της μυητικής συνείδησης, όπως άλλωστε και η αίσθηση της πτώσης. Πρέπει επίσης να σημειωθεί ότι αυτή η αίσθηση συχνά προκαλεί ένα ενστικτώδες τράνταγμα όταν εμφανίζεται στον ύπνο μας κι επίσης σε μία φάση —την οποία μας περιγράφει ο Baudelaire στους *Τεχνητούς Παραδείσους* του— της εμπειρίας που προκαλεί το χασίς. Ένα κοινό νήμα ξαναπιάνουμε με την εμπειρία ενός προσώπου που είχε τραυματιστεί θανάσιμα σε μια έκρηξη, εμπειρία η οποία τον οδήγησε σε ένα ουσιαστικό «άνοιγμα του εαυτού» και σε μια «έξοδο» σαν ο θάνατος να είχε ήδη

έρθει: «Η έκρηξη ήταν τόσο κοντά που σχεδόν δεν την κατάλαβα· θα μπορούσα να πω ότι δεν είχα συνείδησή της. Εντελώς ξαφνικά η συνηθισμένη μου εξωτερική επίγνωση διακόπηκε. Συνειδητοποιούσα καθαρά ότι έπεφτα όλο και περισσότερο προς τα κάτω με μια κίνηση η οποία επιταχυνόταν έξω από τον χρόνο. Ένιωθα ότι στο τέλος αυτής της πτώσης, που δεν μου προκαλούσε φόβο, θα αντίκρυζα ένα τελευταίο συνταρακτικό γεγονός. Αντίθετα, η πτώση σταμάτησε ξαφνικά. Την ίδια στιγμή γύρισα στον εαυτό μου και αντιλήφθηκα ότι βρισκόμουν στο έδαφος ανάμεσα σε συντρίμμια, ξεριζωμένα δέντρα, κλπ.». Πρόκειται για τυπικές αισθήσεις οι οποίες συνοδεύουν μιαν αλλαγή της κατάστασης ή του επιπέδου συνείδησης. Το αίσθημα που περιγράφτηκε παραπάνω συμφωνεί με το ακόλουθο, η δεύτερη φάση του οποίου έχει ενδιαφέρον επειδή αναφέρεται στη θετική δράση από τη μεριά της γυναίκας: «Φάνηκε ότι έπεφτε ξέφρενα με το κεφάλι, σαν ανελκυστήρας που του έχουν σπάσει τα συρματόσκοινα. Από τη μια στιγμή στην άλλη ήταν έτοιμοι να συντριφτούν. Αντίθετα όμως, άρχισαν να βουλιάζουν ατελείωτα και, όταν τα χέρια της αγκάλιασαν το λαιμό του, δεν έπεφταν πια αλλά δραπέτευαν και ταυτόχρονα υψώνονταν πάνω από τη συνείδηση» (F. Thiess).

Ένα άλλο παράθεμα μπορεί επίσης να έχει αξία ως μαρτυρία: «Υπάρχουν δύο σώματα, ύστερα ένα μόνο σώμα· το ένα σώμα μέσα στο άλλο, η μία ζωή μέσα στην άλλη ζωή. Υπάρχει μία μόνο ανάγκη, μία μόνο αναζήτηση, μία διείσδυση, κάτω, κάτω, όλο και πιο βαθιά, ψηλά, ψηλά, όλο και ψηλότερα, μέσ' από τη σάρκα, μέσ' από το μαλακό και καυτό σκοτάδι, διαστελλόμενη και ατελείωτη, δίχως χρόνο» (J. Ramsey Ullman).

Σχετικά με την όλο και βαθύτερη διείσδυση και την καταβύθιση μέσα στη μήτρα της γυναίκας, αρκετοί έχουν περιγράψει ένα αίσθημα ένωσης με μιαν απεριόριστη ουσία, με μια σκοτεινή «ακατέργαστη ύλη». Η καταλυτική μέθη αυτής της εμπειρίας μπορεί να φέρει ένα πρόσωπο στην κατάσταση μιας γλυκιάς ασυνειδησίας και, μερικές φορές, ακόμα και στο σημείο της σπασμωδικής επιτάχυνσης του οργασμού. Θα δούμε ότι το περιεχόμενο αυτών των όχι και τόσο ασυνήθιστων εμπειριών, αν τους αφαιρεθούν οι επιφανειακές λεπτομέρειες οι οποίες οφείλονται στις περιστάσεις, αντιστοιχούν εντυπωσιακά με τα στοιχειώδη σύμβολα τα οποία εγείρονται στις μαγικές και μυητικές χρήσεις της συνουσίας. Το ακόλουθο παράθεμα ίσως έχει επίσης κάποιο ενδιαφέρον: «Ο σφυγμός της καρδιάς μου γινόταν όλο και πιο γρήγορος. Ύστερα πέρασα μια κρίση που μου έδινε την αίσθηση ηδονικής ασφυξίας η οποία, στο τέλος, μετατράπηκε σε έναν φρικτό σπασμό στη διάρκεια του οποίου έχασα τις αισθήσεις μου κι ένιωσα τον εαυτό μου να βυθίζεται» (J.J. Le Faner· απόσπασμα σχετικά με μια νεαρή κοπέλα).

Σε ένα σημείο ο Novalis λέει ότι «η γυναίκα είναι η καλύτερη ορατή τροφή, η οποία συνιστά το σημείο μετάβασης από το σώμα στην ψυχή»,[68] και παρατηρούσε ότι στην ανάπτυξη της ερωτικής εμπειρίας συγκλίνουν δυο ομάδες εμπειριών, προς δύο αντίθετες κατευθύνσεις. Από το βλέμμα, τη συνομιλία, το φιλί,

το αγκάλιασμα, κλπ. ως τη συνουσία «είναι σκαλοπάτια μιας καθοδικής κλίμακας μέσω της οποίας η ψυχή κατεβαίνει προς τα κάτω» στο σώμα. Αλλά την ίδια στιγμή, έλεγε ο Novalis, υπάρχει μια άλλη, ανοδική κλίμακα μέσω της οποίας το σώμα ανεβαίνει στην ψυχή. Μπορούμε ως εκ τούτου να μιλήσουμε για ψυχή η οποία γίνεται σώμα ενώ το ίδιο το σώμα εξευγενίζεται μέχρις ότου παγιωθεί μια ενδιάμεση κατάσταση, που δεν είναι καθαυτή ούτε του σώματος ούτε της ψυχής. Αυτό αντιστοιχεί στην κατάσταση της ερωτικής μέθης. Η μετατόπιση των ορίων ανάμεσα στην ψυχή και το σώμα επέρχεται λοιπόν χάρη στη γυναίκα, η οποία οδηγεί μέσ' από μια ενοποιητική διεύρυνση της συνείδησης σε ένα βάθος της εμπειρίας το οποίο συνήθως είναι περιφραγμένο από το κατώφλι του ασυνειδήτου. Η έκφραση «να ενωθεί με τη ζωή» αποκτάει τώρα μια ειδική σημασία.[69] Σε ένα άλλο απόσπασμα ο Novalis έγραφε για το ιλιγγιώδες φως που μπορεί να συγκριθεί μ' εκείνο της συνουσίας, μέσα στο οποίο «η ψυχή και το σώμα αγγίζουν το ένα το άλλο» και αρχίζει μια διαδικασία βαθιάς μεταμόρφωσης. Παρ' όλο που η φυσική χρήση των γυναικών για έναν τέτοιο σκοπό είναι σπάνια και φευγαλέα στον κοσμικό έρωτα, δεν είναι αυτό λιγότερο αληθινό ούτε και χωρίς σημασία. Διαλέγουμε τούτο το απόσπασμα από έναν συγγραφέα για όσα σημαντικά μας υποδεικνύει: «Κάτι το μυστηριώδες συνέβη μέσα του, κάτι που ποτέ ως τότε δεν του είχε συμβεί... Διαπέρασε όλο το είναι του σαν ένα βάλσαμο ανακατεμένο με πολύ δυνατό κρασί, που τον μέθυσε αμέσως, σα να είχε χυθεί στο μεδούλι του. Σαν μέσα σε βαθιά μέθη, αλλά χωρίς τίποτα το θολό... Το αίσθημα αυτό δεν είχε ούτε αρχή ούτε τέλος και ήταν τόσο δυνατό που το σώμα του το ακολουθούσε χωρίς καμία αναφορά στο μυαλό του... Τα σώματα δεν ήταν ενωμένα αλλά η ζωή τους ήταν. Είχε χάσει την ατομικότητά του... Μεταφερόταν σε μια κατάσταση της οποίας δεν μπορούσε καν να συλλάβει τη διάρκεια. Καμία γλώσσα δεν υπήρχε που να μπορεί να περιγράψει εκείνη την υπέρτατη στιγμή της ύπαρξης, απ' όπου μπορούσε να δει ολόκληρη τη ζωή του, γυμνή και κατανοητή... Ύστερα και πάλι κατέβηκαν» (Liam O' Flaherty).

Από μιαν άλλη σκοπιά, η ιδέα πως η ελεύθερη δύναμη του φύλου μπορεί κατά τη συνουσία να λειτουργήσει με τρόπο καθαρτικό και εξαγνιστικό ανήκει στις διονυσιακές τελετές και σε όλους τους άλλους συγγενικούς τύπους. Αλλά ορισμένες στιγμές του κοσμικού έρωτα μπορούν επίσης να συγκριθούν με αυτές τις τελετές. Ο Lawrence οπωσδήποτε δεν θα μπορούσε να θεωρηθεί μυημένος, αλλά ούτε θεωρητικολογούσε ούτε έκανε απλή φιλολογία όταν παρουσίαζε έναν από τους χαρακτήρες του να λέει, «Ένιωθε πως είχε αγγίξει την πιο άγρια κατάσταση της φύσης του... Πόσο ψέματα λένε οι ποιητές και όλοι οι άλλοι! Σε κάνουν να πιστέψεις ότι έχουν ανάγκη από συναίσθημα, ενώ εκείνο που πιο πολύ χρειάζονται είναι αυτός ο οξύς, καταστροφικός, τρομακτικός αισθησιασμός...αισθησιασμός δίχως φράσεις, καθαρός, φλεγόμενος αισθησιασμός, απαραίτητος για να εξαγνιστεί και να φωτιστεί το πνεύμα». Έχουμε ήδη σημειώσει ότι, γενικά, ο ίδιος αυτός συγγραφέας σταματάει σε

έναν διαστροφικό μυστικισμό της σάρκας, και οι φράσεις που παρατίθενται παραπάνω παραπέμπουν σε μια θεραπευτική εμπειρία την οποία, για έναν σεξουαλικά αποκλίνοντα τύπο —που αντιστοιχεί στη μεγάλη πλειοψηφία των σύγχρονων Αγγλοσαξόνων— μπορεί να αντιπροσωπεύει το σεξ χωρίς χαλινάρι ή αναστολές. Πάντως έχουμε εδώ επίσης μια εμπειρία καθαρμού, μια εξουδετέρωση ή απαλλαγή από κάθε τι το οποίο στη ζωή του εξωτερικού, κοινωνικού ατόμου δημιουργεί ένα φραγμό και εμποδίζει οποιαδήποτε επαφή με τα βαθύτερα στρώματα του είναι, ακόμη και όταν λείπει ένα στοιχείο πραγματικής μεταμόρφωσης. Και σε αυτή την περίπτωση είναι ορθό να μιλάμε για απλό «αισθησιασμό» όπως στην πραγματικότητα κάνει ο Lawrence. Βέβαια, υπό τέτοιες συνθήκες οι θετικές όψεις είναι λίγες και σπάνιες, σχεδόν ποτέ δεν αξιολογούνται σωστά από το υποκείμενο και για τον λόγο αυτό δεν μπορούν να εξελιχθούν ή να καλλιεργηθούν περισσότερο. Αλλά η αμφισημία του Lawrence είναι αυτή μιας «παγανιστικής» θρησκείας της σάρκας. Ο Spengler διείδε σωστά ότι το διονυσιακό όργιο θεωρεί εχθρό του το σώμα, όπως ακριβώς και οι ασκητικές πρακτικές. Και ο Jules Romain είχε δίκιο όταν έγραφε για την «τυφλή καταστροφή της σάρκας μέσω της σάρκας».

Στις άμεσες μαρτυρίες που μας παρέχουν ορισμένοι εραστές, συχνά συναντούμε καταστάσεις οι οποίες θυμίζουν τα όσα είπαμε νωρίτερα σε σχέση με ηβηφρενικές καταστάσεις όπως αυτή που ανέφερε ο Marro. Περιγραφές κάποιων προσπαθειών να επιμηκύνουν τον σεξουαλικό σπασμό πέρα από ένα ορισμένο όριο μέσ' από διαδικασίες συνεχούς ερεθισμού μιλούν για την αφόρητη αίσθηση μιας δύναμης — «σαν ηλεκτρικό ρεύμα» — που ξεκινάει από τα νεφρά και διατρέχει τη σπονδυλική στήλη κινούμενη προς τα πάνω. Στο σημείο αυτό στις περισσότερες περιπτώσεις η εμπειρία παύει να είναι επιθυμητή και μοιάζει να έχει μόνο έναν σωματικό και επώδυνο χαρακτήρα· δεν μπορεί κανείς να την αντέξει, και γι' αυτό σταματάει.[70] Τέτοιες περιπτώσεις είναι συνέπειες μιας εσωτερικής συμπεριφοράς η οποία δεν επιτρέπει τίποτε άλλο από φυσικές αισθήσεις. Είναι σαν, σε μια δεδομένη στιγμή, ένα αποκλειστικά σωματικό κύκλωμα να παίρνει τη θέση του ψυχικού κυκλώματος της μεταρσιωμένης σεξουαλικής μέθης, θέτοντας σε κίνηση έναν περιορισμό της διαδικασίας, σαν να πρόκειται μόνο οι αρνητικές αισθήσεις να φτάνουν στο κατώφλι της συνείδησης. Αλλά παράλληλα με αυτό, ίσως, έχουμε εδώ μια φαινομενολογία πρωταρκτικής αφύπνισης της κουνταλίνι, της υπέρτατης θεμελιακής δύναμης προς την οποία είναι προσανατολισμένη η ταντρική γιόγκα. Οι ίδιες μορφές μπορούν να εμφανιστούν, κάπως σπάνια, και κατά τη σεξουαλική ένωση. Και «η παλλόμενη φλόγα, που κατακαίει πιο γρήγορα κι από την αστραπή» του J.J. Rousseau είναι άλλο ένα παράδειγμα αυτής της εμπειρίας. Σημεία επίκλησης και κινητοποίησης της θεμελιώδους δύναμης περιέχονται επίσης στα ήθη πολλών εξωευρωπαϊκών παραδόσεων — για παράδειγμα, στον λεγόμενο χορό της κοιλιάς, όταν εκτελείται από μια γυναίκα με όλο το αληθινό του ερωτικό υπόβαθρο. Εδώ βρισκόμαστε πλέον έξω από την περιοχή του απλώς κοσμικού

έρωτα δεδομένου ότι αυτός ο χορός, παρ' όλο που η Δύση έχει γι' αυτόν μια χυδαία αντίληψη εστιατορίου, ενέχει έναν ιερό και παραδοσιακό χαρακτήρα. Αποτελείται από τρεις στιγμές, που καθεμία του διακρίνεται από το ύψος της κινήσεως των χεριών και από τις εκφράσεις του προσώπου, οι οποίες αντιστοιχούν στις τρεις περιόδους της ζωής της γυναίκας, την δυνάμει αφύπνιση της θεμελιώδους ενέργειας με τη συνουσία, και είναι σε αυτό το σημείο που εμφανίζεται η τυπική βάση του χορού, η ρυθμική κίνηση της κοιλιάς και των λαγόνων. Ενδιαφέρουσα είναι η μαρτυρία ενός προσώπου (του G. de Giorgio) που έλαβε μέρος σε μιαν αυθεντική εκτέλεση αυτού του χορού: «Παρακολούθησα έναν *αληθινό* χορό της κοιλιάς, από μια γυναίκα από την Αραβία με ολόγυρα Άραβες καθισμένους ανακούρκουδα να κρατάνε τον ρυθμό. ήμουν ο μοναδικός Ευρωπαίος. Ήταν αξέχαστο. Αυτός ο χορός, που είναι βέβαια ιερός, είναι ένα ξετύλιγμα της κουνταλίνι, που δραπετεύει προς τα πάνω. Είναι τρομακτικό από μια συμβολική άποψη, γιατί είναι η ίδια η γυναίκα που το κάνει αυτό και υποφέρει (ο αληθινός χορός είναι πολύ δύσκολος) σχεδόν όσο και στη γέννηση, και *είναι* γέννηση· αλλά το πιο όμορφο και συγκλονιστικό είναι ότι η ίδια η γυναίκα συνοδεύει το χορό της μ' ένα τραγούδι, τραγούδια που σε μεταφέρουν και τονίζουν το γεγονός της δραπέτευσης, τον κύκλο της χαλάρωσης, την ανοδική θέωση, το πέρασμα από κύκλο σε κύκλο μέχρι το τελικό

κέντρο».[71] Αν τα εθνολογικά δεδομένα δεν είχαν συλλεγεί από ανθρώπους με ανεπαρκή εξοπλισμό οι οποίοι ενεργούν στο ίδιο πνεύμα με τους συλλέκτες γραμματοσήμων, θα μπορούσαμε ν' ανασυστήσουμε αξιόλογες μαρτυρίες αυτού του είδους και οι «πολιτισμένοι» άνθρωποι θα έβρισκαν αρκετούς λόγους να νιώσουν ντροπή διαπιστώνοντας σε ποιο βαθμό η ερωτική τους ζωή έχει συρρικνωθεί.

Στο ιατρικό πεδίο, έχουμε μαρτυρίες περιπτώσεων όπου γυναίκες, πάνω στο αποκορύφωμα του οργασμού, λιποθυμούν ή πέφτουν σε ημικαταληπτική κατάσταση που μπορεί να διαρκέσει αρκετές ώρες. Τέτοιες περιπτώσεις αναφέρει ο Mantegazza από τον δέκατο όγδοο αιώνα στο έργο του *Φυσιολογία της γυναίκας*, ενώ στις πραγματείες της ινδουιστικής ερωτικής παρουσιάζονται ως κανονικές και φυσιολογικές σε ορισμένους τύπους γυναικών.[72] Κάποιες μοιραίες συνέπειες τέτοιων συμπτωμάτων αναφέρονται από τον d'Aurevilly στο μυθιστόρημά του *Η Κόκκινη Κουρτίνα*. Δεν πρόκειται εδώ απλώς για υστερικά φαινόμενα —μια γενικευτική έκφραση που δεν εξηγεί τίποτε και συχνά αντικαθιστά ένα πρόβλημα με ένα άλλο— αλλά για φαινόμενα τα οποία μπορούν κάλλιστα να γίνουν κατανοητά μέσα στα όρια της μεταφυσικής του φύλου. Αλλά όπου δεν υπάρχει κενό συνείδησης, είναι από μόνες τους αρκετά ενδεικτικές ορισμένες καταστάσεις οι οποίες συνοδεύουν την «ηδονή» και μοιάζουν με διαδοχικούς αντικτύπους του οργαστικού κορυφώματος. Πρόκειται για καταστάσεις τις οποίες αρκετά καλά περιγράφει το ακόλουθο απόσπασμα: «Κάποιες φορές μέσα στα μπράτσα του την κατελάμβανε ένα είδος νάρκης σχεδόν διορατικής, και τότε πίστευε ότι γινόταν, μέσ' από την ένωση με μιαν άλλη ζωή, ένα διάφανο, ρευστό

πλάσμα που το διαπερνούσε ένα κρυστάλλινο άυλο στοιχείο» (D'Annunzio, *Η ηδονή*). Ο Balzac αναφερόταν σε μια παρόμοια αίσθηση με μεγαλύτερα φιλολογικά περιθώρια ιδεολογικοποίησης: «Όταν, χαμένος στο άπειρο μιας λιποθυμίας, η ψυχή μου χωριζόταν από το σώμα και πετούσε μακριά από τη γη, σκεφτόμουν ότι αυτές οι ηδονές ήταν ένα μέσο για να εκμηδενίζεται η ύλη και να ελευθερώνεται το πνεύμα για τις υπέροχες πτήσεις του». Και σαν πραγματικό γεγονός, ένα είδος φωτεινής έκστασης, ταυτόχρονα με μια κατάσταση σωματικής κόπωσης, είναι αρκετά συχνή στους εραστές μετά τη συνουσία. Προφανώς πρόκειται για έναν διάχυτο αντίκτυπο εκείνης της αλλαγής κατάστασης που αντικειμενικά έλαβε χώρα στο αποκορύφωμα της συνουσίας ακόμη και αν δεν συνειδητοποιήθηκε ως τέτοια: μια τελευταία λεπτή αντήχηση. Συνήθως όμως αυτό το λεπτό, υπερ-φυσικό στοιχείο εξουδετερώνεται γρήγορα είτε επειδή το πρόσωπο επιστρέφει στις συνηθισμένες αισθήσεις του είτε επειδή αυτό αλλοιώνεται από αισθήματα απλής, ανθρώπινης ερωτικής εγγύτητας.

Η μεταφυσική της αιδημοσύνης.

«Βυθίστηκε σ' εκείνη την άβυσσο της ηδονής απ' όπου ο έρωτας αναδύεται στην επιφάνεια, ωχρός, σιωπηλός, γεμάτος θανάσιμη θλίψη» (Colette). Αν αντιπαρα-
θέσει κανείς καταστάσεις όπως αυτές που συζητήσαμε στο τελευταίο κεφάλαιο με την καταθλιπτική αυτή που περιγράφει εδώ ο Colette ή με την πολύ γνωστή ρήση «Animal post coitum triste» («το ζώο είναι θλιμμένο μετά τη συνουσία»), η εξήγηση που μπορεί να δοθεί είναι αυτό το ίδιο το ρητό στον βαθμό που αναφέρεται ακριβώς στα ζώα, δηλαδή, σε έναν ανθρώπινο έρωτα λίγο πολύ *more ferarum* [σύμφωνα με τα ήθη των αγρίων θηρίων]. Ειδικά αυτές οι αρνητικές ή καταθλιπτικές καταστάσεις ακολουθούν ψευδείς ενώσεις, εκείνες τις περιπτώσεις δηλαδή όπου ο ένας ή και οι δύο σύντροφοι επιζητούν την ατομική τους ηδονή. Στην πραγματικότητα, αυτές οι καταθλιπτικές καταστάσεις είναι πολύ παρόμοιες μ' εκείνες που τείνουν να ακολουθούν τον αυνανισμό.

Είναι όμως πιθανή και μια άλλη ερμηνεία, παρ' όλο που μας απομακρύνει κάπως από την πιο άμεση εμπειρία της ατομικής συνείδησης και δεν μπορεί να εφαρμοστεί στη μεγάλη πλειοψηφία των περιπτώσεων. Δεν πρόκειται ακριβώς για την εξήγηση που δίνει η χριστιανική ηθική η οποία ξεκινάει από ένα θεολογικό μίσος για το σεξ και βρίσκει μέσα στην κατάθλιψη, τη λύπη, ακόμη και την αηδία μετά την «ηδονή» την άμεση μαρτυρία της αμαρτωλής φύσης του. Οπωσδήποτε ένα συγκεχυμένο αίσθημα ενοχής μπορεί να υπεισέρχεται στο ζήτημα, αλλά αυτό θα ήταν σε ένα υπερβατικό και όχι σε ηθικό επίπεδο. Σε αυτό, θα διαβλέψουμε την ενύπαρξη μιας ασκητικής προδιάθεσης, μια τάση προς τον χωρισμό στα κατάβαθα της συνείδησης. Αυτό αφορά σχεδόν αποκλειστικά τους άνδρες· οι γυναίκες πολύ σπάνια αισθάνονται λύπη ή κατάθλιψη μετά από ερωτική συνεύρεση στην οποία έχουν συμμετάσχει εθελούσια. Στην

πραγματικότητα μάλλον το αντίθετο ισχύει, εκτός αν τύχει να υπεισέλθουν κάποιοι εξωτερικοί, κοινωνικοί ή άλλοι παράγοντες (όπως ασυνείδητες αναστολές).

Πρέπει να εξετάσουμε αυτή την πιθανότητα, αφού και άλλες εκδηλώσεις χαρακτηριστικές της ερωτικής συμπεριφοράς, μεταξύ των οποίων και το φαινόμενο της αιδημοσύνης, φαίνεται να μας οδηγούν στο ίδιο σημείο. Για να χειριστούμε αυτό το πρόβλημα, πρέπει να επιστρέψουμε και πάλι στον διπλό χαρακτήρα, θετικό και αρνητικό, του έρωτα τον οποίον εξετάσαμε στο τέλος του προηγούμενου κεφαλαίου. Στην πραγματικότητα, σε αυτό το κεφάλαιο κατευθύναμε την προσοχή μας προς φαινόμενα *θετικής* έκστασης —ανιχνεύοντας τη μεταφυσική του φύλου μέσω του μύθου του ερμαφρόδιτου— τα οποία μπορεί να εικονίζονται στον ίδιο τον κοσμικό ερωτισμό. Αλλά θα μπορούσαμε επίσης να εξετάσουμε την άλλη δυνατότητα την οποία μας υποδεικνύει ο μύθος της Πανδώρας, αυτήν δηλαδή του έρωτα ως απλής εξωστρεφούς επιθυμίας που οδηγεί στην αναπαραγωγή και, ικανοποιούμενη, δεν εξαλείφει την υπαρξιακή έλλειψη αλλά μάλλον την επιβεβαιώνει και τη διαιωνίζει αφού οδηγεί, πέρα από την ψευδαισθησιακή «αθανασία του είδους», στο θάνατο αντί στη ζωή. Αφού για τους περισσότερους άνδρες και γυναίκες ο κοσμικός έρωτας τελειώνει τροφοδοτώντας τον κύκλο της αναπαραγωγής, πρέπει να εξετάσουμε το ακόλουθο πρόβλημα: ζητάει άραγε ο άνδρας τη γυναίκα επειδή νιώθει έλλειψη μέσα του, ή είναι η παρουσία της γυναίκας και οι πράξεις της εκείνες οι οποίες του δημιουργούν την έλλειψη ξυπνώντας μέσα του έναν πόθο που τον σύρει έξω από τον εαυτό του, αφυπνίζοντάς του την κατάσταση της επιθυμίας και της ηδονής; Πρέπει να αποφασίσουμε, όπως έκανε ο Kierkegaard,[73] ανάμεσα σε δύο σενάρια: πριν συναντήσει τη γυναίκα, ο άνδρας νόμιζε τον εαυτό του ολοκληρωμένο και επαρκή· μετά, νιώθει ότι τη χρειάζεται και αποκτάει επίγνωση της ανεπάρκειάς του. Ή μήπως η συνάντηση με τη γυναίκα τον βγάζει από τον εαυτό του, σπρώχνοντάς τον έξω από το ίδιο του το κέντρο και φθείροντάς τον μ' αυτόν τον τρόπο;

Είναι ένα περίπλοκο πρόβλημα. Η λύση του διαφέρει από τη μία περίπτωση στην άλλη ενώ η εκτίμηση εξαρτάται από τη σκοπιά που το βλέπει κανείς. Είτε το αντιλαμβάνεται είτε όχι, η έλλειψη είναι συγγενής με το πεπερασμένο άτομο· έτσι ο περιορισμός του εγώ του δεν μπορεί να εκληφθεί ως αξία, ενώ η υπέρβαση ενσαρκώνει μιαν αξία, απ' όπου και αναδύεται όλη η τάξη των ιδεών που τονίσαμε σε αυτό το κεφάλαιο όταν συζητούσαμε τις θετικές όψεις της ερωτικής εμπειρίας. Αλλά εάν εξετάσουμε όλες τις περιπτώσεις στις οποίες η αυτο-υπέρβαση δεν οδηγεί με κανένα τρόπο σε μιαν ανοδική πορεία ή σε μια ολοκλήρωση κι επανανακάλυψη του Εαυτού, τότε στο γεγονός του πόθου για μια γυναίκα μπορεί κανείς να δει μία πτώση και μιαν αλλοίωση του εσώτερου είναι ή σχεδόν μία προδοσία της υψηλότερης κλίσης του ανθρώπου. Το να δει τα πράγματα από μια τέτοια σκοπιά, έστω και με συγκεχυμένο τρόπο, μπορεί τότε να αποτρέψει τον άνθρωπο από την αναζήτηση της αυτοπραγμάτωσης μέσω

του μυστηρίου του φύλου λόγω των προβλημάτων που αναφύονται σε αυτό το μονοπάτι. Σε αυτή την περίπτωση η δύναμη και τα καταστροφικά θέλγητρα τα οποία διαθέτει η γυναίκα, η απατηλή έκσταση την οποία υποβάλλει η εσώτερη θηλυκή ουσία μπορεί να εμφανίζεται ως θανάσιμη, εχθρική και μολυσματική. Χωρίς να χρειάζεται να φτάσει μέχρι το *foemina janua diabuli* [«η γυναίκα είναι η θύρα του διαβόλου»] του Τερτυλλιανού, τέτοια είναι η άποψη που επικρατεί στους ασκητικούς και ορισμένους μυητικούς κύκλους. Συνοψίζεται στη βιβλική ρήση «Μη δίνεις στη γυναίκα εξουσία πάνω στην ψυχή σου» (Παρ. 31:3).

Όπως υπαινιχθήκαμε, η προδιάθεση για τέτοιου είδους αντιδράσεις είναι η ενεργοποίηση ή συνειδητοποίηση κάποιων ιζημάτων μέσα στο άτομο εκείνου που θα μπορούσαμε ν' αποκαλέσουμε, στη γλώσσα της Ανατολής, εξωσαμσαρικό στοιχείο: της υπερβατικής αρρενωπότητας ή, πιο απλά, της υπερ-φυσικής αρχής της ανθρώπινης προσωπικότητας. Σε μαζικό επίπεδο μια τέτοια συνείδηση αποτελεί εξαιρετικό φαινόμενο. Υπάρχουν ωστόσο συμπεριφορές οι οποίες θα μπορούσαν να εξηγηθούν σύμφωνα με μια σκοτεινή, ιζηματική σκιά αυτής της συνείδησης.

Σε αυτό το πλαίσιο πρέπει να εξετάσουμε εν συντομία το πρόβλημα της αιδημοσύνης, αλλά πρώτ' απ' όλα πρέπει να κάνουμε ορισμένες διακρίσεις. Υπάρχουν κάποιες γενικές μορφές αιδημοσύνης που δεν έχουν καμιά ειδική σχέση με το φύλο: για παράδειγμα, η αιδημοσύνη σχετικά με ορισμένες φυσιολογικές λειτουργίες (αφόδευση, ούρηση) πέρα από την αιδημοσύνη που αφορά γενικά τη γυμνότητα. Μερικοί άνθρωποι πιστεύουν ότι μια τέτοια αιδημοσύνη δεν είναι έμφυτη και παραθέτουν το γεγονός ότι ούτε τα βρέφη ούτε ορισμένοι πρωτόγονοι λαοί την εκδηλώνουν. Αλλά εδώ υποπίπτουν στο σύνηθες σφάλμα να θεωρείται «φυσικό» στον άνθρωπο ό,τι είναι απλώς πρωτόγονο. Η αλήθεια είναι πως η ανθρωπότητα έχει ορισμένες προδιαθέσεις οι οποίες είναι σύμφυτες με την ίδια της την «ιδέα», αλλά αυτές μπορεί να παραμείνουν λανθάνουσες σε πρωτόγονα στάδια και μόνο σε μια αρκετά εξελιγμένη ανθρωπότητα να αναδειχθούν όταν έχει διαμορφωθεί το κατάλληλο περιβάλλον, το οποίο μπορεί να ονομαστεί πολιτισμένο. Σε τέτοια περίπτωση δεν θα έπρεπε να μιλάμε για ένα «επίκτητο» αίσθημα αλλά για ένα πέρασμα από τη δυνατότητα στην πραγματικότητα προϋπαρχουσών προδιαθέσεων. Διότι πράγματι, σε πολλές περιπτώσεις βλέπουμε ότι όσο πιο λεπτή είναι μια ανθρώπινη λειτουργία, τόσο πιο αργά αναπτύσσεται.

Στη γενικότερη και μη σεξουαλική του όψη, το φαινόμενο της αιδημοσύνης πηγάζει από την ασυνείδητη παρόρμηση μέσα στον άνθρωπο να θέτει μια ορισμένη απόσταση ανάμεσα στον εαυτό του και τη «φύση». Ο ορισμός της αιδημοσύνης που έδωσε ο Mélinaud είναι εν μέρει σωστός, δηλαδή η ντροπή που νιώθουμε για το ζώο μέσα μας. Έτσι δεν θα περιμέναμε αυτό το ένστικτο να εκδηλωθεί σε προ-προσωπικά στάδια ανάπτυξης (όπως στα βρέφη ή στους αγρίους), γιατί η υψηλότερη αρχή ή διάσταση του εγώ η οποία μπορεί να γεννήσει τέτοιες παρορμήσεις είτε απουσιάζει εντελώς ή παραμένει σε λανθάνουσα κατάσταση.

Ας εξετάσουμε τώρα τις μορφές της αιδημοσύνης που συνδέονται με τη λειτουργία του φύλου. Πρώτα θα εξετάσουμε ένα ενδεχόμενο νόημα της αιδημοσύνης που αφορά τη γυμνότητα, μια μορφή διαφορετική από αυτές που είδαμε μόλις τώρα· ύστερα θα εξετάσουμε την αιδημοσύνη που συνδέεται ειδικά με τα σεξουαλικά όργανα· τέλος θα εξετάσουμε την αιδημοσύνη που συνδέεται με τη σεξουαλική πράξη. Όσον αφορά τις πρώτες δύο, πρέπει να κάνουμε μια πολύ σαφή διάκριση ανάμεσα στην αρσενική και τη θηλυκή αιδημοσύνη. Η βαθιά, μεταφυσική σημασία που συνδέεται με την αιδημοσύνη της γυναίκας έχει γενικά δυσφημιστεί. Αυτή η μορφή αιδημοσύνης, όπως και η «ντροπή» και η «αθωότητά» της είναι ένα απλό συστατικό της σεξουαλικής της σαγήνης και μπορεί να συμπεριληφθεί στα τριτογενή χαρακτηριστικά του φύλου της. Θα επανέλθουμε ωστόσο σε αυτό το θέμα στο επόμενο κεφάλαιο. Μια τέτοια «λειτουργική» όψη είναι, αντίθετα, ξένη προς την ανδρική αιδημοσύνη. Το ότι η θηλυκή αιδημοσύνη δεν είναι ηθικό αλλά τουναντίον σεξουαλικό γνώρισμα φαίνεται καθαρά από το ότι, όπως είναι γνωστό, κάθε ντροπή σε σχέση με τη γύμνια τους εξαφανίζεται εντελώς όταν οι γυναίκες συναντιούνται μεταξύ τους και τη θέση της παίρνει μια ηδονή της επιδεικτικότητας (εκτός αν υπάρχει κάποιο σύμπλεγμα κατωτερότητας ή φόβου ότι μια γυναίκα έχει λιγότερο όμορφο και λιγότερο επιθυμητό σώμα απ' ό,τι οι άλλες γυναίκες), ενώ αυτή διατηρείται στους άνδρες (κι εδώ αφήνουμε κατά μέρος ό,τι ανήκει σε περιόδους ενός πολιτισμού που έχουν γίνει πρωτόγονες, όπως η παρούσα). Χάρη στον λειτουργικό της χαρακτήρα, η γυναικεία αιδημοσύνη έχει ψυχολογικό και συμβολικό νόημα από το οποίο πηγάζει η ποικιλία και η μεταβλητότητα του βασικού της αντικειμένου. Γνωρίζουμε ότι μέχρι πολύ πρόσφατα το κυριότερο αντικείμενο της θηλυκής αιδημοσύνης στις γυναίκες της Αραβίας και της Περσίας ήταν το στόμα, σε βαθμό που, αν ένα κορίτσι αιφνιδιαζόταν από έναν άνδρα τη στιγμή που είχε μόνο ένα πουκάμισο ριγμένο στην πλάτη της, θα το χρησιμοποιούσε αμέσως για να καλύψει το στόμα της αδιαφορώντας για το αν φαίνονται πολύ πιο κρυφά της μέρη. Για τις γυναίκες της Κίνας, τα πόδια ήταν ένα ιδιαίτερο αντικείμενο αιδημοσύνης, και σπάνια ήταν πρόθυμες να τα δείξουν ακόμα και στους συζύγους τους. Πράγματι, θα μπορούσαμε να παρουσιάσουμε πολλά ακόμη παράξενα μέρη ως αντικείμενα αιδημοσύνης, ανάλογα με τους λαούς και τις εποχές. Γεγονός είναι ότι σε αυτά τα πλαίσια ένα δεδομένο μέρος του σώματος αποκτά καθαρά συμβολική αξία και το να επιδεικνύει κάποιος αυτό το μέρος αντί να το κρύβει σημαίνει ότι ανοίγει τον εαυτό του. Λόγω της συμβολικής και λειτουργικής σημασίας της αιδημοσύνης, όπου το μέρος εκπροσωπεί καθαυτό το αληθινό και εσώτερο είναι, κατανοούμε τη μεταβλητότητα του αντικειμένου της παρ' όλο που θα ήταν πολύ πιο φυσικό η αιδημοσύνη να εδράζεται στα σεξουαλικά σημεία του γυναικείου σώματος. Αυτή η ιδέα, πράγματι, αντανακλάται στις λατινικές εκφράσεις όπως το «να δοκιμάζεις» ή «να καταχράσαι την *pudicitia*» (αιδημοσύνη) μιας γυναίκας, που είναι συνώνυμο με το να της πάρεις την παρθενία ή με την έσχατη ερωτική της παράδοση.

Η σεξουαλικά λειτουργική φύση της γυναικείας αιδημοσύνης, η οποία συχνά πιστεύεται ότι έχει ηθικό και ανεξάρτητο χαρακτήρα, καταδεικνύεται ολοκάθαρα στο γεγονός ότι μια γυναίκα εκδηλώνει αιδημοσύνη όταν η ανδρική προσοχή επικεντρώνεται σε ένα μέρος του γυμνού σώματός της το οποίο σε άλλη περίπτωση θα μπορούσε να επιδεικνύει υπερήφανα δημοσίως χωρίς το παραμικρό ίχνος δισταγμού· για παράδειγμα, θα ντρεπόταν να δείξει το εσώρουχό της σηκώνοντας τα φουστάνια της, ενώ την ίδια στιγμή επιδεικνύεται με την πιο φυσική αθωότητα μέσα σ' ένα ελάχιστο μπικίνι. Δεν μπορεί κανείς να συναγάγει έλλειψη αιδημοσύνης από τη απουσία ρούχων, γιατί ειδικές μορφές αιδημοσύνης έχουν μαρτυρηθεί σε λαούς οι οποίοι περιφέρονται γυμνοί ή σχεδόν γυμνοί· με τον ίδιο τρόπο η παρουσία αιδημοσύνης δεν θα έπρεπε να συνάγεται από την ύπαρξη ρούχων αφού το γεγονός ότι ένα πρόσωπο καλύπτεται με κανένα τρόπο δεν εγγυάται αληθινή σεμνότητα.[74] Συχνά οι γυναίκες χρησιμοποιούν ρούχα μόνο και μόνο για να προκαλέσουν την προσοχή υπαινισσόμενες εκείνο που η γυμνότητά τους θα μπορούσε να προσφέρει. Ο Montaigne έλεγε ότι «υπάρχουν πράγματα που κρύβουμε μόνο και μόνο για να τα δείξουμε καλύτερα».

Θα έπρεπε να κοιτάξουμε κάτω από διαφορετικό φως το γεγονός ότι σε ολόκληρο σχεδόν τον κόσμο η ιδέα των γεννητικών οργάνων συνδέεται με την ντροπή (τα *pudenda*, τα *putende*, *les parties honteuses*, κλπ.) Και αυτό επεκτείνεται στην ίδια την πράξη του έρωτα, και οι εραστές συνήθως επιδεικνύουν αιδημοσύνη όχι μόνο στη φυσική ένωση, αλλά και σε πολύ λιγότερο οικείες περιπτύξεις. Ο Vico έφτανε ως το σημείο να συνδέει τη ντροπή που από αρχαιοτάτων χρόνων οδηγούσε τα ζευγάρια να κρύβονται όταν ζευγάρωναν με την ιδέα ότι τους βλέπει ένας θεός. Κάποιες παρατηρήσεις του Schopenhauer είναι αξιοπρόσεκτες. Αναρωτιόταν γιατί στον έρωτα οι άνθρωποι ανταλλάσσουν τα πρώτα τους όλο επιθυμία βλέμματα με τρόπο κρυφό και σχεδόν φοβισμένα, και γιατί κρύβονται στη διάρκεια των περιπτύξεών τους και της ερωτικής πράξης, σαν να τους έπιασαν σε κάποιο παράπτωμα. Ο Schopenhauer παρατηρούσε πως κάτι τέτοιο θα παρέμενε ακατανόητο εκτός αν το σκοτεινό, υπερβατικό αίσθημα ενοχής ή προδοσίας είναι σύμφυτο με την παράδοση στον σεξουαλικό έρωτα· αλλά αυτή είναι ανεπαρκής εξήγηση γιατί κάτι τέτοιο θα συρρίκνωνε τη ζωή σε καθαρή δυστυχία. Σύμφωνα με τον Schopenhauer, πάντως, αφού τελικός στόχος του έρωτα είναι η αναπαραγωγή, οι εραστές θα έπρεπε φυσικά να ντρέπονται και να νιώθουν ενοχή όταν υπακούουν στο αναπαραγωγικό ένστικτο, αφού προορισμός του είναι να διαιωνίζει τον πόνο και την αγωνία στον κόσμο μέσα στα καινούργια όντα. «Αν η αισιοδοξία ήταν δικαιολογημένη και η ύπαρξή μας το δώρο μιας ουράνιας καλωσύνης φωτισμένης από τη γνώση και ως εκ τούτου ένα πολύτιμο, ένδοξο και χαρμόσυνο γεγονός που θα έπρεπε να δεχόμαστε με ευγνωμοσύνη, τότε η πράξη που διαιωνίζει την ύπαρξη θα είχε τελείως διαφορετική φυσιογνωμία».[75] Αλλά αυτό δεν ηχεί και πολύ πειστικό. Στην πραγματικότητα, ο πεσιμισμός του Schopenhauer είναι καρπός μιας

καθαρά προσωπικής φιλοσοφίας· τα φαινόμενα στα οποία αναφέρεται εμφανίζονται επίσης σε πολιτισμούς απαλλαγμένους από κάθε πεσιμισμό και μακριά από δυιστικές συλλήψεις όπως η χριστιανική αντίθεση ανάμεσα στη «σάρκα» και το πνεύμα. Ο Schopenhauer τόνισε σωστά ένα αυτόνομο υπαρξιακό γεγονός, από το οποίο πηγάζουν οι διάφορες σχολαστικές και θεολογικές καταδίκες των σεξουαλικών σχέσεων οι οποίες ισχύουν ακόμη, αν και στερημένες πλέον από την παραμικρή σημασία. Πρόκειται για την αμφισημία του έρωτα ο οποίος μας δελεάζει με τη σαγηνευτική του μέθη που είναι σε θέση να αλώσει την πεπερασμένη, ραγισμένη μας ατομικότητα, υπενθυμίζει όμως τον κίνδυνο και μιας πτώσης, και της προδοσίας μιας υψηλότερης κλίσης του ανθρώπου. Αιτία αυτής της πτώσης κι αυτής της προδοσίας είναι η ψευδαισθησιακή και αβέβαιη φύση της άμεσης σεξουαλικής ικανοποίησης και του οτιδήποτε, από την αξία των παιδιών μέχρι τα κοινωνικά και αισθηματικά ψιμύθια του έρωτα και των σεξουαλικών σχέσεων, το οποίο υποκαθιστά ή αναβάλλει την πραγμάτωση του απόλυτου είναι. Τέλος, στον άνδρα τουλάχιστον αν όχι και στη γυναίκα, μπορεί να υπάρχει μια σκοτεινή προαίσθηση του τραύματος που η επιθυμία θα προξενήσει στην υπερ-φυσική αρχή του εσώτατου είναι του αν το δηλητήριο δεν μετατραπεί σε φάρμακο και η απελευθερωτική έκσταση δεν πηγάσει από τη συνουσία. Μια τέτοια συμπεριφορά δεν είναι προϊόν κάποιας ιδέας στο

επίπεδο της διασκεπτικής συνείδησης. Οι εκδηλώσεις της σεξουαλικής αιδημοσύνης και τα άλλα γεγονότα που αναφέραμε παραπάνω εμφανίζονται και στις πιο κοινές ανθρώπινες καταστάσεις σαν τη σκιά που ρίχνει από μακριά πάνω τους η μεταφυσική του φύλου. Ακατανόητα στα πλαίσια μιας βιολογικής και νατουραλιστικής σύλληψης του ανθρώπινου όντος,[76] τα γεγονότα αυτά έχουν σχεδόν αγνοηθεί από τις κοινωνικές επιστήμες. Θεωρούμε τεχνητές τις ψυχαναλυτικές ερμηνείες των πρωτόγονων σεξουαλικών ταμπού και των αρχαϊκών συμπλεγμάτων του ασυνειδήτου. Η μόνη βαθύτερη ερμηνεία είναι αυτή του Schopenhauer, ο οποίος, όπως ήδη είδαμε, έθεσε στο παιχνίδι ένα σκοτεινό υπερβατικό αίσθημα ενοχής· αλλά εδώ η αναφορά στην ιδέα ότι «η ζωή είναι πόνος» είναι εξίσου ανεπαρκής με τη λαϊκή ιδέα του Βουδισμού (που ο ίδιος ο Schopenhauer συμμεριζόταν), σύμφωνα με την οποία ο πόνος της ύπαρξης είναι εκείνος που γεννάει την επιθυμία για την επίτευξη του *σαμάντι* —της φώτισης— και της νιρβάνα.

Η σημασία του οργίου.

Εκτός από κάποιες περιπτώσεις νατουραλιστικής υποστροφής (όπως σε ορισμένες σύγχρονες και σχεδόν αθώες μορφές θηλυκής έλλειψης αναστολών) ή σεξομανιακής κατάρρευσης, ένα από τα ελάχιστα πλαίσια στο οποία ο έρωτας εμφανίζεται στη γυμνή του μορφή, ελεύθερος από κάθε αναστολή, είναι οι συλλογικές, οργιαστικές τελετές και γιορτές· εδώ όμως πρόκειται για εμπειρίες που υπερβαίνουν τη φαινομενολογία του κοσμικού έρωτα και της σεξουαλικότητας.



1. *Η Χαρά του Σώματος*, Πίνακας του Stefan Zechowski.



2. «Εκστάσεις ερωτικές, εκστάσεις μυστικές». Λεπτομέρεια από την *Έκσταση της Αγίας Θηρεσίας*, του Bernini.



3. Σαρασουντάρι, ινδουιστική γυναικεία ηλιακή θεότητα. Γλυπτό από τον Ναό του Κατζουράο.



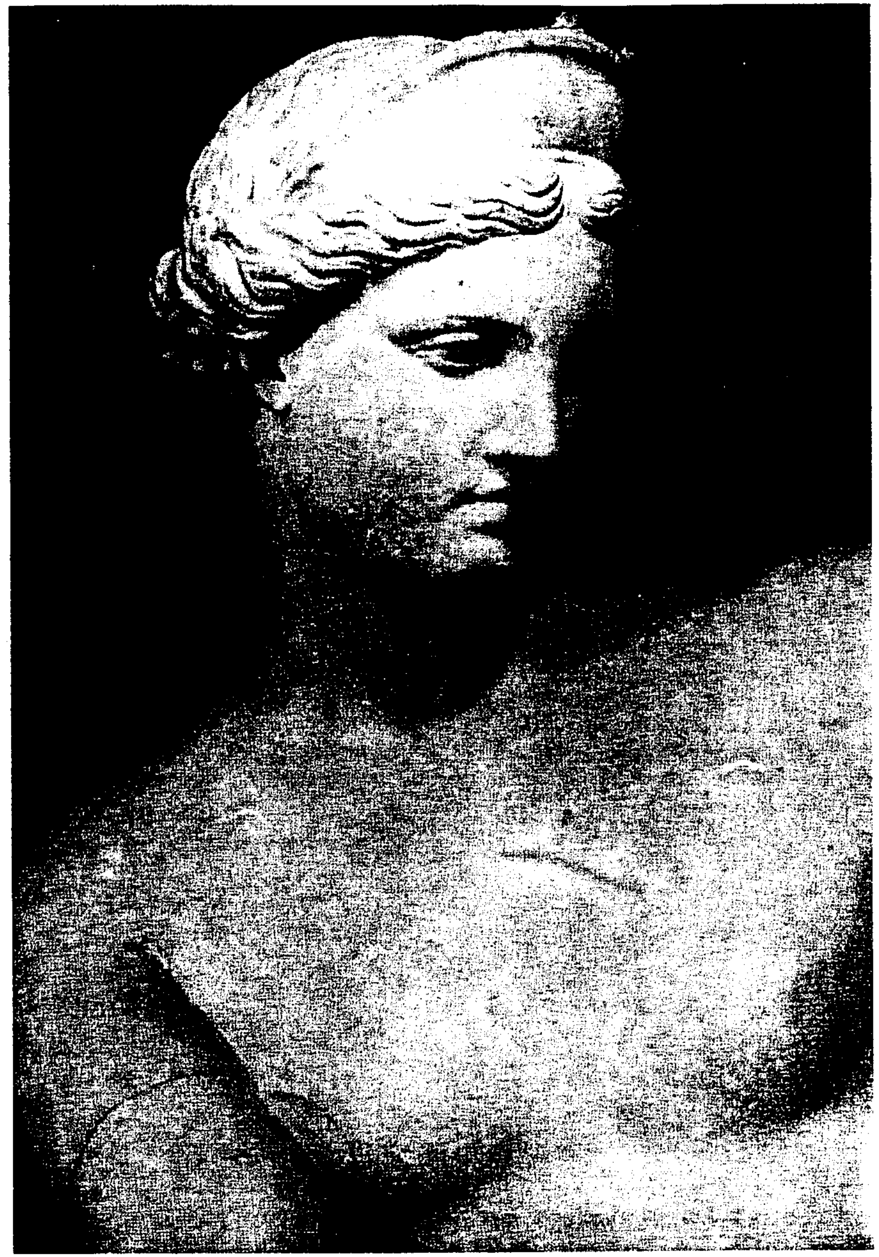
4. Ζεύγος εραστών σε μυστικό εναγκαλισμό. Γλυπτό από τον ναό του Ντέβι Γιαγκανταμπάρα στο Κατζουράο.



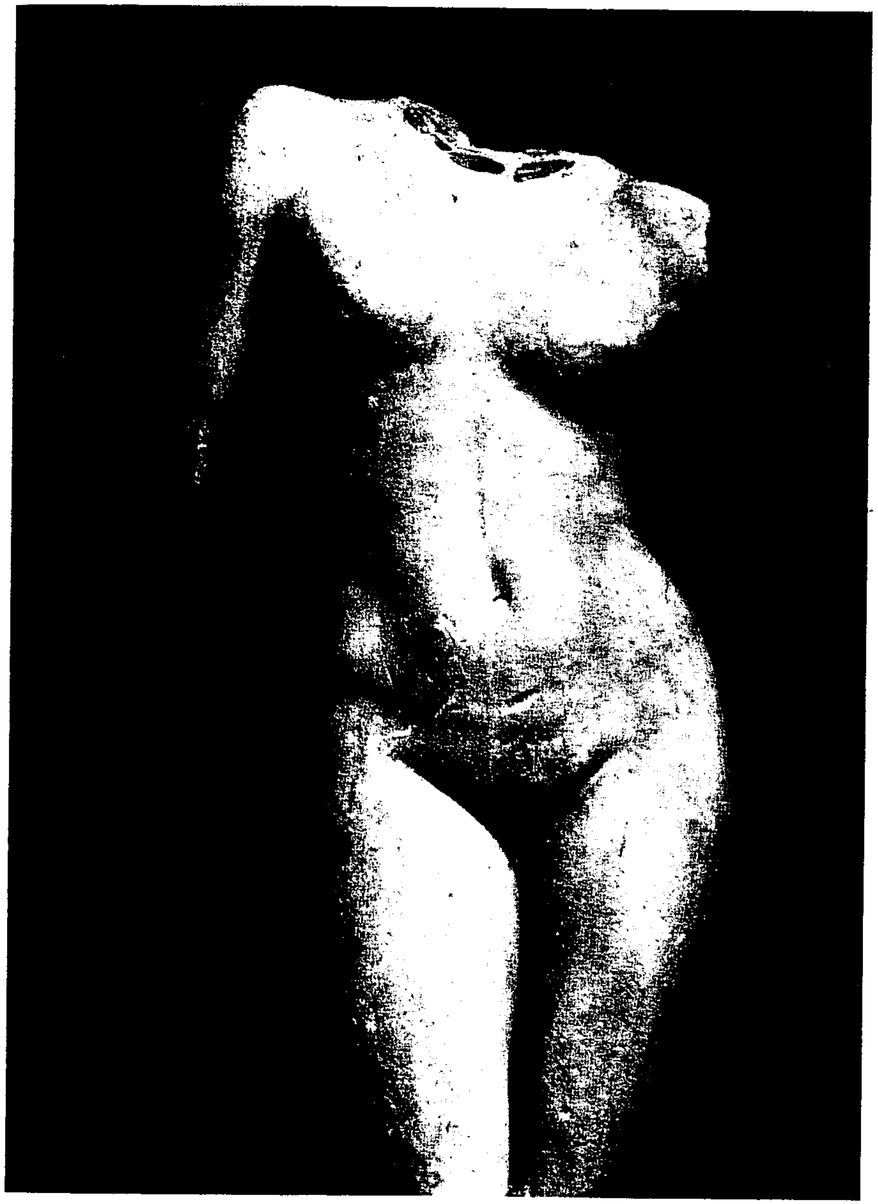
5. Η ένωση του Θεού-που-φέρει-το-σκήπτρο με τη Σάκτι, θιβετανικό ασημένιο αγαλματίδιο. Σύμφωνα με μια ινδο-θιβετανική εικονογραφική σύμβαση, η γυναικεία θεότητα αναπαρίσταται πιο μικρή από τον σύντροφό της για να δείξει την υποτελή θέση της.



6. «Ολύμπια» αρρενωπότητα. Ο *Ζευς του Οτρίκολι*, άγαλμα στο Μουσείο του Βατικανού.



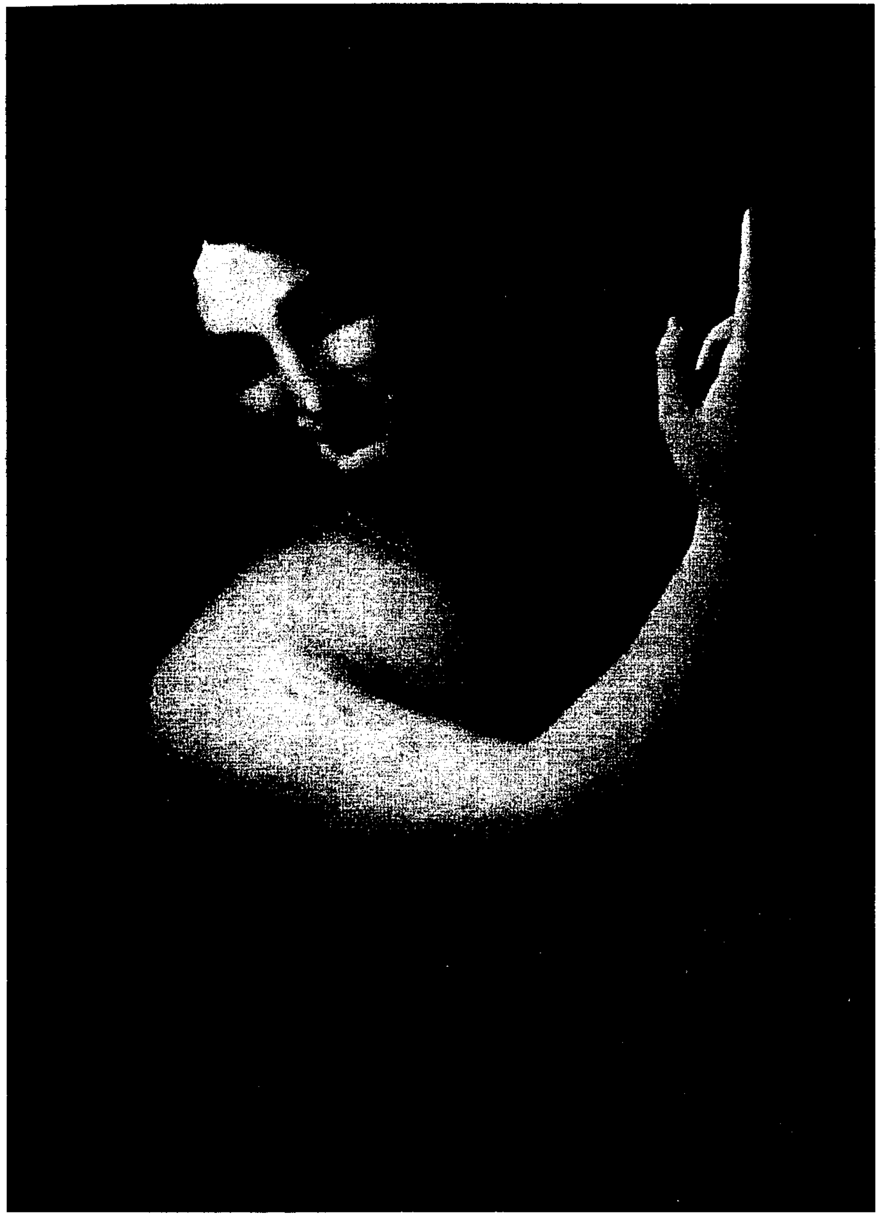
7. *Venus Vitrix* (Η Νικηφόρος Αφροδίτη), ρωμαϊκό άγαλμα του Εθνικού Μουσείου της Νάπολης: μια πολεμική Αφροδίτη, έντονα «ολυμπιοποιημένη».



8. Αφροδίτη του Εθνικού Μουσείου της Νάπολης η οποία —εξαιτίας της ατελούς αρχαιολογικής αναστύλωσης— φανερώνει μια «στοιχειακή γυμνότητα» αναπαριστώμενη από έναν καθαρό κόσμο.



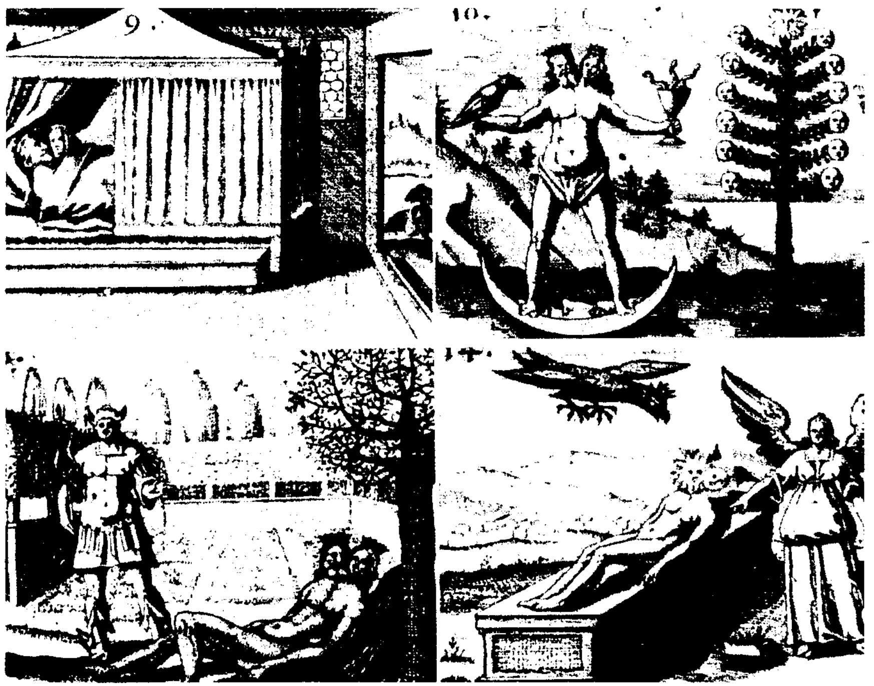
9. Σύγχρονο γυμνό, από το *Act 1968*. Σε αναλογία με την άποψη της Αφροδίτης της Νάπολης, ο φωτογράφος έχει εσκεμμένα «παραλείψει» αρκετά μέρη του σώματος.



10. *Ο Άγιος Ιωάννης ο Ευαγγελιστής* του Λεονάρντο Ντα Βίντσι με αινιγματικά ανδρογυνικά χαρακτηριστικά. Η χειρονομία με το αριστερό χέρι έχει έναν κλασικά μυητικό χαρακτήρα.



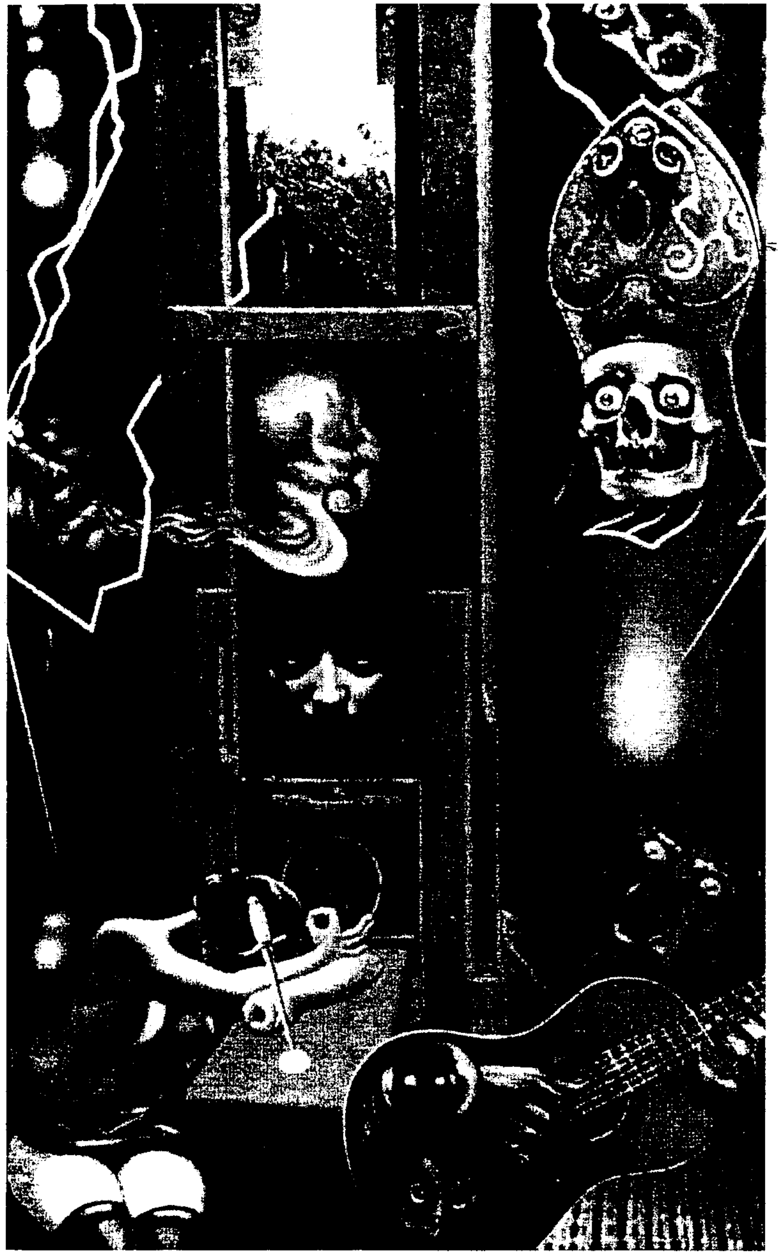
11. *Ο Σατανάς*, πίνακας του Antoine Wiertz, με αινιγματικά ερμητικά χαρακτηριστικά, εν μέρει ανδρόγυνα.



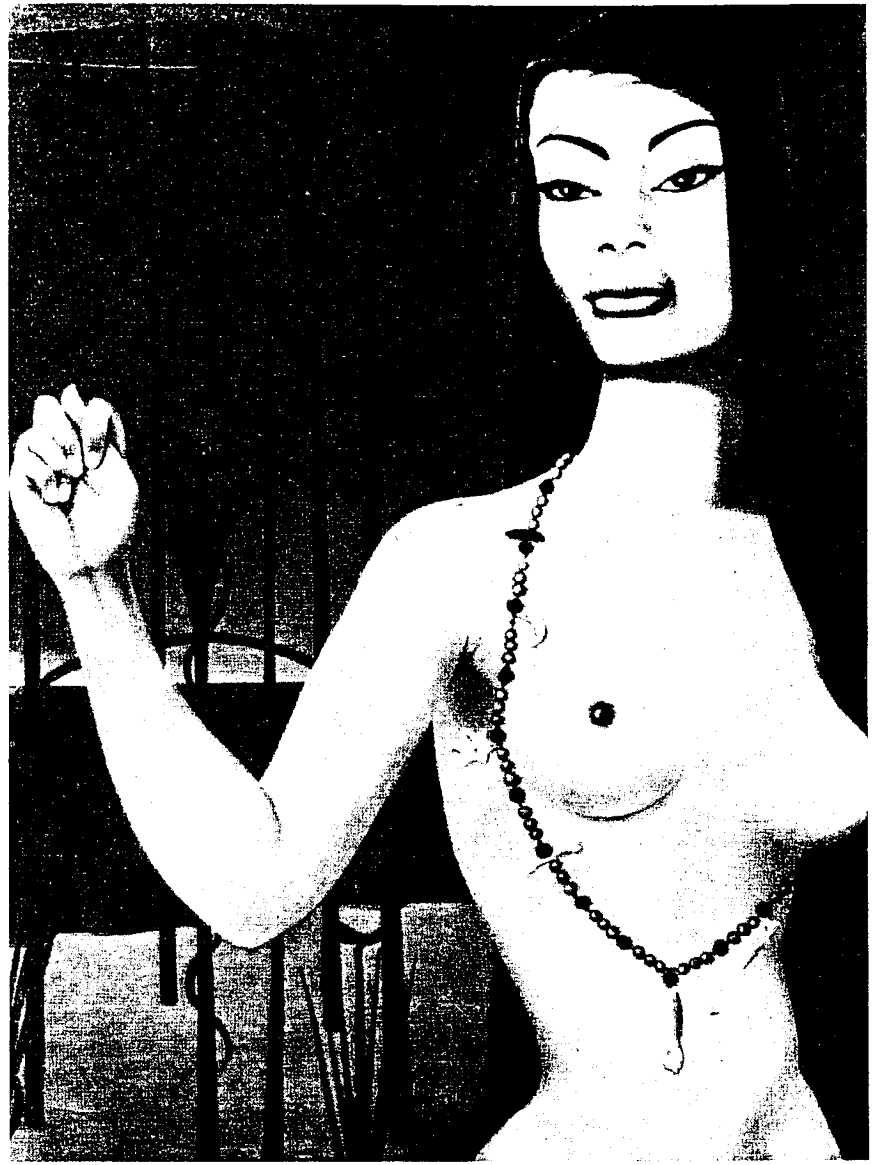
12. Ερωτικός συμβολισμός του αλχημικού ερμητισμού. Αφού ο ηλιακός Βασιλιάς και η σεληνιακή Βασίλισσα έχουν ενωθεί μέσα στον θάλαμο, από τους δύο αναδύεται ο ανδρόγυνος, που αποδίδεται με μία ουράνια φτερωτή φιγούρα πάνω στην οποία κατεβαίνει ο αετός.
Από το L.D. Mylius, *Philosophia Reformata* (Φρανκφούρτη 1622).



13. Σκηνή των Βακχαναλίων. Ελληνιστικό ανάγλυφο από τον 4ο π.Χ. αιώνα.



14. Όραμα του Σαββάτου, ανάμικτο με σουρεαλισμό. *Το Όνειρο του Βρυκόλακα*, πίνακας του Clovis Trouille.



15. «Θηλυκό τύπου Ντούργκα» όπως θα μπορούσε να αναπαρασταθεί σε σύγχρονη μορφή. Πίνακας του Felix Labisse.



16. Νεαρή μάγισσα πάνω σε τράγο. Γλυπτό από τον καθεδρικό της Auxerre.

Στη βάση όσων είπαμε παραπάνω, φαίνεται φυσικό να εξαφανίζεται το ασυνείδητο «αίσθημα ενοχής» που συνδέεται με το φύλο επειδή εδώ η ταλάντευση του έρωτα λύνεται με ιερό τρόπο, ο οποίος αντιστοιχεί στη θετική διάσταση του έρωτα και αντιτίθεται στην απλή ατομική φιληδονία. Ακόμα και οι πιο πρωτόγονοι λαοί νιώθουν απέχθεια για την απροκάλυπτη και δημόσια τέλεση της ερωτικής πράξης, ενώ ένα τέτοιο αίσθημα δεν υπάρχει όταν η πράξη διαδραματίζεται μέσα σ' ένα πολιτισμικά καθορισμένο πλαίσιο. Πέρα από την τελετουργική γυμνότητα, μια γυναίκα επιτελούσε ακόμα την πράξη που ονομαζόταν *ανασούρμα* στην αρχαία Ελλάδα, στην οποία, ακολουθώντας ένα θείο παράδειγμα, σήκωνε τα φορέματά της και αποκάλυπτε τα πιο κρυφά σημεία του σώματός της, δείχνοντας έτσι πώς η «λειτουργική αιδημοσύνη» της γυναίκας μπορεί να εξαφανιστεί εντελώς όταν ιερές περιστάσεις το απαιτούν.

Μια αναφορά στη μεταφυσική του οργίου μπορεί να είναι κατάλληλη σε αυτό το σημείο, στη μετάβαση από τη φαινομενολογία του κοσμικού έρωτα σε αυτήν του ιερού, που είναι το θέμα των επόμενων κεφαλαίων. Στην πραγματικότητα, οι οργιαστικές μορφές αντιπροσωπεύουν μια ενδιάμεση βαθμίδα· οι εξατομικευμένοι καθορισμοί του έρωτα υπερβαίνονται σε αυτές, αλλά την ίδια στιγμή η συνουσία οδηγεί στην εκσπερμάτιση και στο ενδεχόμενο της γονιμοποίησης. Παρ' όλ' αυτά, σύμφωνα τουλάχιστον με τις υπάρχουσες πληροφορίες, πολύ λιγότερες περιπτώσεις πραγματικής εγκυμοσύνης ανέκυπταν σε αυτά τα ιερά συλλογικά όργια απ' όσο φυσιολογικά θα περίμενε κανείς, λες και η σεξουαλική δύναμη κατευθυνόταν εξαρχής προς έναν διαφορετικό στόχο.

Ο αμεσότερος και πιο εμφανής σκοπός της οργιαστικής αχαλινωσίας είναι η εξουδετέρωση και ο αποκλεισμός του οτιδήποτε αφορά το «κοινωνικό άτομο». Στο πεδίο της εθνολογίας η ιδέα της σεξουαλικής αχαλινωσίας ως δήθεν αρχέγονης «φυσικής» κατάστασης είναι σε μεγάλο βαθμό ξεπερασμένη.[77] Πράγματι, η αχαλινωσία, ακόμα και στους υποτιθέμενους αγρίους, φαίνεται σχεδόν πάντα να περιορίζεται σε ειδικές περιστάσεις οι οποίες σχετίζονται μ' ένα τελετουργικό στοιχείο. Είτε πρόκειται για όργια πρωτόγονων και εξωτικών λαών είτε για συγγενικές γιορτές της ευρωπαϊκής αρχαιότητας, κοινός παρονομαστής είναι η εποχιακή άρση όλων των απαγορεύσεων, όλων των διαφορών κοινωνικής θέσης και όλων των δεσμών οι οποίοι φυσιολογικά εμποδίζουν την εκδήλωση του έρωτα στις στοιχειακές του μορφές. Εξ ορισμού, η πρακτική της αχαλινωσίας αποκλείει όχι μόνο τα κοινωνικά υποβεβλημένα χαρακτηριστικά του ατόμου αλλά ακόμη και τις βαθύτερες ποιότητες που ανήκουν στην εξατομικευμένη προσωπικότητα. Τείνει, κατά συνέπεια, να επιφέρει μια ολική ελευθερία.

Μερικές από αυτές τις αρχαϊκές γιορτές είχαν εποχιακό χαρακτήρα, πράγμα που οδήγησε σε μονόπλευρες ερμηνείες εκ μέρους των εθνολόγων οι οποίοι δεν αντελήφθησαν ότι οι μορφές τις οποίες μελετούσαν ήταν ήδη σε παρακμή. Είτε ήταν παρούσες είτε όχι ειδικές «μαγικές» επιδιώξεις (καρποφορία, τελετουργικά γονιμότητας, κλπ.), ο ουσιώδης σκοπός της καθιέρωσης τέτοιων γιορ-

των πρέπει να αναζητηθεί σε κοσμολογικές αναλογίες. Έτσι ο αυτοκράτορας Ιουλιανός θυμόταν ότι η ημερομηνία του θερινού ηλιοστασίου είχε επιλεγεί ως ημέρα γιορτής επειδή τότε ο ήλιος φαινόταν να ελευθερώνεται από την τροχιά του και να χάνεται στο άπειρο. Αυτό το κοσμολογικό «κλίμα» και υπόβαθρο ευνοούσαν μια παρόμοια τάση προς την οργιαστική και διονυσιακή ελευθερία. Το ρωμαϊκό όνομα μιας γιορτής η οποία, πέρα από τη λαϊκή ασυδοσία, διατηρούσε επιμέρους αλλά αδιαμφισβήτητα χαρακτηριστικά ενός οργίου ήταν τα *Σατουρνάλια*. Σύμφωνα με τη λαϊκή τους ερμηνεία, εδώ γιορταζόταν μια περιοδική επιστροφή στο αρχέγονο χάος όπου βασίλευε ο Saturnus-Κρόνος και δεν υπήρχαν ούτε νόμοι ούτε κοινωνικές διακρίσεις ανάμεσα στους ανθρώπους. Αυτή είναι η εξωτερική ερμηνεία μιας πολύ πιο βαθιάς ιδέας· ανακαλούσε ένα μυθικό παρελθόν μέσα σε χρονικούς και ιστορικούς όρους και καθιέρωνε τη συμμετοχή σε μία κατάσταση πέρα από το χρόνο και την ιστορία. Ο βαθύτερος σκοπός του ανθρώπου, να υπερβεί μέσα στο εσώτερο είναι του τη μορφή και το όριο της ατομικότητας, παρουσιαζόταν με τους όρους μιας κατάλυσης των κοινωνικών διακρίσεων και απαγορεύσεων.

Ιδωμένες συνολικά οι οργιαστικές γιορτές, υποστηριζόμενες από ιερούς θεσμούς και σε ένα κλίμα που ευνοούσε τη συλλογική δράση, έτειναν λοιπόν προς την κάθαρση και τον εξαγνισμό του πνεύματος, προς την εξουδετέρωση όλων των περιορισμών της εμπειρικής συνείδησης μέσω της σεξουλικότητας. Είπαμε παραπάνω πως κάτι τέτοιο μπορεί να συμβεί ακόμα και σε περιπτώσεις ισχυρού κοσμικού έρωτα στα πλαίσια μιας ατομικής ένωσης. Ο όρος που μόλις χρησιμοποιήσαμε, «εξαγνισμός», μας βοηθάει από την άλλη μεριά να εγκαθιδρύσουμε κάποιες περαιτέρω συμβολικές σχέσεις. Στον παραδοσιακό συμβολισμό, πράγματι, τα Ύδατα αντιπροσωπεύουν πάντα την αδιαφοροποίητη ουσία όλης της ζωής, δηλαδή τη ζωή σε κατάσταση προγενέστερη από κάθε μορφή και ως εκ τούτου ελεύθερη απ' όλους τους περιορισμούς της ατομικής ύπαρξης. Σε αυτή τη βάση, στις τελετές πολλών παραδόσεων, «η καταβύθιση στα ύδατα συμβόλιζε την επάνοδο στο προ-μορφικό, την ολική ανακαίνιση και μια νέα γέννηση, αφού η καταβύθιση ισοδυναμεί με μια διάλυση των μορφών και με μια επανένωση με την αδιαφοροποίητη πρώτη κατάσταση της ύπαρξης».[78] Τα Ύδατα έτσι αντιπροσωπεύουν το στοιχείο που «εξαγνίζει» και, με θρησκευτικούς και εξωτερικούς όρους, «αποπλύνει την αμαρτία» και ανακαινίζει· το νόημα διαφόρων τελετών καθαρμού έχει διατηρηθεί επίσης μέσα στο χριστιανικό μυστήριο του βαπτίσματος.

Για να προαναγγείλουμε κάπως την κατηγορία των ιδεών με την οποία θα ασχοληθούμε στο επόμενο κεφάλαιο, πρέπει να παρατηρήσουμε αμέσως ότι τα Ύδατα και η θεοποιημένη θηλυκή αρχή στη μορφή της Μητέρας Θεάς φαίνονται να συνδέονται στενά στον παραδοσιακό συμβολισμό· το αρχαϊκό έμβλημα των Υδάτων ▽ είναι ταυτόσημο με εκείνο της Γυναίκας και Θεάς ή Μεγάλης Μητέρας και είναι ένα σχηματικό διάγραμμα της μορφής της θηλυκής ήβης και του αιδοίου. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι αυτό εδραιώνει τον θεμελιώδη χαρα-

κτήρα των οργίων, που είναι η λυτρωτική επιστροφή στο άμορφο υπό το έμβλημα του Θηλυκού. Για να φέρουμε στο φως κάποια γεγονότα ελάχιστα διαφορετικής φύσεως, θα είχε ενδιαφέρον να επισημάνουμε τη σχέση ανάμεσα στα Ύδατα και τις Απσάρας, τις «ουράνιες πόρνες» που ενσαρκώνονται για να σαγηνεύσουν τους Ινδουιστές ασκητές. Γεννημένες από τα νερά, έχουν ένα όνομα που σχηματίζεται από το *ap* (νερό) και *σάρα*, του οποίου η ρίζα είναι *σρι*, που σημαίνει «να τρέχει» (εδώ με την έννοια «να γλιστράει» ή «να κυλάει»). Θα μπορούσαμε επίσης να θυμηθούμε την ελευθεριάζουσα αρχαία συριακή γιορτή των Υδάτων, τη Μαϊούμα, όπου γυναίκες εμφανίζονταν γυμνές μέσα στο νερό προκαλώντας την έκσταση των μετεχόντων. Πρέπει να κρατήσουμε στο μυαλό αυτό το ιδιαίτερο σημείο, το οποίο δεν έχει φωτιστεί αρκετά από τον M. Eliade[78] — η ερμηνεία του είναι πάντως αρκετά εύστοχη από άλλες πλευρές, υπό τον όρον ότι, για την ώρα, θα αφήσουμε κατά μέρος όσα έχει γράψει για τη μαγική και όχι πλέον εσωτερική όψη της οργιαστικής εμπειρίας (θα πούμε αργότερα κάτι γι' αυτή την άλλη άποψη): «Άμεσα συνδεδεμένο με την πίστη στην κυκλική ανακαίνιση, η οποία αναπαρίσταται στα αγροτικά τελετουργικά, είναι το όργιο, με την ιλιγγιώδη αναδημιουργία του αρχέγονου χάους, με την επανενσωμάτωση στην αδιαφοροποίητη ενότητα του χρόνου πριν από τη δημιουργία». Ο Eliade[79] έγραφε, «Όπως και η καταβύθιση στα νερά, το όργιο ακυρώνει τη δημιουργία και, την ίδια στιγμή, την αναγεννά· ταυτιζόμενος με το αδιαφοροποίητο, την προκοσμική ολότητα, ο άνθρωπος ελπίζει να επιστρέψει στον εαυτό του ανανεωμένος και αναγεννημένος· κοντολογίς, ελπίζει να γίνει ένας "καινούργιος άνθρωπος"».[80]

Στη σημασία ενός κοσμικού πανθεϊστικού ανοίγματος που το όργιο μπορεί να ωθήσει το άτομο να βιώσει, διαβλέπουμε και πάλι τη θετική και αρνητική αμφισημία του έρωτα. Πράγματι, τέτοιες εμπειρίες συναντάμε στην εκστατική απελευθέρωση που αναλογεί στα μυστήρια της γυναίκας και της Μητέρας, στην οποία μπορούμε να αντιθέσουμε τον σκοπό των μυητικών τελετουργιών που τελούνται υπό το έμβλημα του Ουρανού-αρσενικού. Η επαφή με τα ύδατα ή με το άμορφο μπορεί να έχει διπλό αποτέλεσμα αν θεωρήσουμε ορθά τον υπερφυσικό πυρήνα της προσωπικότητας· μπορεί εξίσου να χαλαρώσει ή να διαλύσει αυτόν τον πυρήνα. Αυτό διείδε σε έναν ορισμένο βαθμό ο Eliade όταν θυμήθηκε τη ρήση του Ηρακλείτου (fr. 68), «Ψυχῇσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι», στο οποίο ανταποκρίνεται ένας ορφικός στίχος, «Για την ψυχή, το νερό είναι θάνατος» (Clem. VI, II, 17, I).[81] Τέτοιες ρήσεις δικαιώνονται σε σχέση με το ηλιακό ιδεώδες, την «ξηρά οδό» της ουράνιας απολύτρωσης και την απόλυτη απόσπαση από τον κύκλο των γεννήσεων, ουσία και τροφοδότης της οποίας είναι η ξηρά αρχή, στην ειδική όψη του συμβολισμού που μόλις συζητήσαμε. Γι' αυτόν το λόγο, ορισμένες παραδόσεις έχουν διαφοροποιήσει εσωτερικά τον συμβολισμό των Υδάτων: τα κατώτερα Ύδατα αντιτίθενται στα ανώτερα Ύδατα. Το θέμα αυτό εμφανίζεται ακόμα και στη Βίβλο, και ο Giordano Bruno έλεγε, «Υπάρχουν δύο ήδη νερών. Τα κατώτερα νερά κάτω από το στερέωμα που

τυφλώνουν τον άνθρωπο, και τα ανώτερα νερά πάνω από το στερέωμα που φωτίζουν».[82] Δεν θα εκφράσουμε τη γνώμη μας σχετικά με αυτό το σημείο, αλλά θα περιοριστούμε να επιβεβαιώσουμε μέσα στο όργιο ως ενδιάμεση μορφή, η οποία επιτρέπει την απαλλαγή από τις εξαρτημένες ατομικές ποιότητες και την παρουσία της υπερβατικής στιγμής μέσ' από ένα ιερό υπόβαθρο, την ίδια διπλή όψη που συναντάμε και στον ανθρώπινο έρωτα.

Παράρτημα στο Κεφάλαιο 3:

Ο Μαρκήσιος ντε Σαντ και η «Οδός της αριστεράς χειρός».

Μιλώντας για σαδισμό, κάναμε τη διάκριση ανάμεσα σε διαστροφικό σαδισμό, την ανάγκη ορισμένων νευρωτικών ή εκφυλισμένων ατόμων για σκληρότητα ως ειδικό ερωτικό αφροδισιακό, απαραίτητο προκειμένου να επιτύχουν τη σεξουαλική ικανοποίηση, και τον σαδισμό εννοούμενο ως φυσικό στοιχείο στον έρωτα που σε ορισμένες περιπτώσεις μπορεί να εγερθεί πέρα από τα συνηθισμένα όρια.

Ωστόσο, πρέπει να κάνουμε δύο ακόμη διακρίσεις. Πρώτον, είναι απαραίτητο να διακρίνουμε ανάμεσα στον σαδισμό με σεξουαλικό υπόβαθρο και τον σαδισμό με την ευρύτερη έννοια —όπου ο δεσμός με το σεξ και με τη γυναίκα μπορεί να απουσιάζει ή να υπεισέρχεται μόνο δευτερευόντως— ουσία του οποίου είναι η ευχαρίστηση μέσ' από τη σκληρότητα, το κακό και την καταστροφή ως αυτοσκοπό σε κάθε μορφή. Η γενετική παραγωγή αυτού του δεύτερου τύπου σαδισμού από τον πρώτο, που είναι ένα φυσικό σεξουαλικό στοιχείο, είναι του συρμού σε ορισμένες ψυχολογίες και πάνω απ' όλα στην ψυχανάλυση, αλλά πρέπει να θεωρείται απολύτως αθεμελίωτη. Επιπλέον, ο σαδισμός με τη γενική έννοια αποτελεί μια ευρύτερη και σημαντικότερη κατηγορία η οποία αγκαλιάζει φαινόμενα που είναι αρκετά σύνθετα και πρέπει να οριστούν, εν τέλει, σε έναν θεμελιώδη υπαρξιακό άξονα. Όμως για να διευκρινίσουμε αυτό το σημείο πρέπει να κάνουμε μία ακόμη διάκριση: πρέπει να αντιθέσουμε εκείνες τις εμπειρίες οι οποίες, όσο προβληματικές κι αν παρουσιάζονται, διατηρούν έναν αυθόρμητο χαρακτήρα, μ' εκείνο το τεχνητό στοιχείο που χαρακτηρίζει ό,τι αποκαλούμε διαστροφή. Είναι διαστροφή όταν κάποιος νιώθει χαρά στο να κάνει πράξεις επειδή απλώς είναι απαγορευμένες ή επειδή, σύμφωνα με έναν δεδομένο ηθικό κώδικα, θεωρούνται «κακές» ή «αμαρτωλές». Ο σαδισμός μπορεί να έχει αυτή την απόχρωση. Τα λόγια του Baudelaire εκφράζουν επακριβώς αυτή τη στάση: «Η μοναδική και υπέρτατη αισθησιακή ηδονή του έρωτα συνίσταται στη βεβαιότητα ότι κάνει κάποιος το κακό· και ο άνδρας και η γυναίκα γνωρίζουν από τη στιγμή της γέννησής τους ότι κάθε αισθησιακή ηδονή πηγάζει από το κακό».[83] Οτιδήποτε το «διαστροφικό» έχουν να επιδείξουν οι λεγόμενοι παρακμιακοί του δεκάτου ενάτου αιώνα (ο Byron εν μέρει, ύστερα ο Baudelaire, ο Barbey d'Aurevilly, ο Oscar Wilde, ο Villier de l'Isle-Adam, ο Swinburne, ο Mirbeau, κ.ά.) έχει αυτόν τον τεχνητό χαρακτήρα· είναι απλή φιλολογία και διανοητική πόζα. Είναι σχεδόν σαν παιδιά, που νιώθουν χαρά στο να κάνουν κάτι μόνο και μόνο επειδή αντιπροσωπεύει το «απαγορευμένο» και επειδή η πράξη τους έχει τον χαρακτήρα παράβασης. Ωστόσο, αυτή η συμπεριφορά μπορεί να είναι αφροδισιακό για ορισμένους ανθρώπους, και είχε δίκιο ο Anatole France όταν έγραφε, αναφερόμενος σε μια παρόμοια κατη-

γορία ιδεών, «Θεωρώντας τον ως αμάρτημα, ο Χριστιανισμός έχει κάνει πάρα πολλά για τον έρωτα». Το βλάσφημο σενάριο της Μαύρης Λειτουργίας και του Σατανισμού, που ένα μικρό κοινό έχει γνωρίσει μέσ' από έργα όπως αυτά του Huysmans, είναι μέρος της ίδιας εικόνας. Είναι πράγματι η εικόνα της παρακμής. Πρέπει τώρα να ορίσουμε, σε αυτό το επίπεδο, τον σαδισμό εννοούμενο με τη γενική έννοια που είπαμε παραπάνω. Γι' αυτόν το σκοπό θα αναφερθούμε ακριβώς στον άνδρα που έδωσε το όνομα του σε αυτή την τάση, τον «θείο μαρκήσιο», τον Alphonse François de Sade (1740-1814).

Αν εξετάσουμε από κοντά αυτή την προσωπικότητα, περισσότερα από ένα χαρακτηριστικά θα μας οδηγούσαν να σκεφτούμε ότι ο σαδισμός του είχε ως επί το πλείστον τον χαρακτήρα μιας απλής διανοητικής διαστροφής. Αληθεύει ότι, παρά την κοινωνική του θέση, πολλές φορές ο de Sade υπέστη την αυστηρότητα του νόμου και για κάποιο διάστημα υποχρεώθηκε να εγκαταλείψει τη Γαλλία, αλλά αυτά για τα οποία κατηγορήθηκε δεν είχαν σχέση με τα τρομερά πράγματα που περιέγραφε στα βιβλία του. Ακόμη, παρ' όλο που έζησε κατά την περίοδο της Τρομοκρατίας της Γαλλικής Επανάστασης, με κανένα τρόπο δεν επωφελήθηκε των ευκαιριών που μια τέτοια εποχή πρόσφερε σε έναν άνθρωπο διψασμένο για αίμα και σκληρότητα· αντίθετα, εξέθεσε τον εαυτό του σε σοβαρούς κινδύνους προκειμένου να σώσει κάποιους φίλους και τους ίδιους τους πεθερούς του από την γκιλοτίνα. Οι δύο κύριοι έρωτες της ζωής του ήταν εντελώς φυσιολογικοί: η γυναίκα του, με την οποία χώρισε (αλλά όχι λόγω σαδιστικών καταχρήσεων), και, κατόπιν, η αδελφή της γυναίκας του με την οποία έζησε. Ο «σαδισμός» του λοιπόν ήταν ουσιαστικά εγκεφαλικός, ή μάλλον φαντασιακός· περιοριζόταν στις ιστορίες των έργων που έγραφε, σαν ένα είδος διανοητικής αναπλήρωσης, στη μοναχική του ζωή στη φυλακή και στο άσυλο της Σαραντόν, όπου ο Βοναπάρτης λέγεται ότι τον έκλεισε, παρ' όλο που ήταν διανοητικά υγιής κατά βάσιν, όχι για πραγματικές πράξεις βίαιης διαστροφής αλλά ως εκδίκηση για κάποιες δυσφημιστικές νύξεις σχετικά με το πρόσωπο του Αυτοκράτορα σε κάποιο από τα φυλλάδιά του. Υπήρξαν πολλές γυναίκες που τον αγάπησαν και προσπάθησαν να πείσουν τον Ναπολέοντα να ελευθερώσει τον «δυστυχή Μαρκήσιο».[84]

Ακόμα και η ανάλυση των έργων του Sade δεν μας παρέχει ένα πλαίσιο ενιαίου χαρακτήρα. Οι Γάλλοι συγγραφείς που επαναξιολόγησαν προσφάτως τα γραπτά του τείνουν να βλέπουν σε αυτόν, πάνω απ' όλα, έναν υπέρμαχο του «φυσικού ανθρώπου» ή του «αληθινού ανθρώπου», δηλαδή του ανθρώπου που σε πείσμα όλων των αντιξοοτήτων εκφράζει εκείνο που πραγματικά θέλει στην ολότητα των ενστίκτων του· αυτή η εικόνα τον τοποθετεί σε ένα μάλλον ανούσιο επίπεδο. Επιπλέον, θα βρούμε σε αυτόν παράξενα ηθικιστικά κατάλοιπα. Δεν έχει εξηγηθεί, για παράδειγμα, πώς ο de Sade μπορούσε να χρησιμοποιεί επανειλημμένα τον όρο «ανοσιότητα» για να περιγράψει τις διεφθαρμένες πράξεις που διέπρατταν διάφοροι χαρακτήρες του. Ύστερα, αν διαβάσουμε τη ρομαντικοποιημένη αφήγηση πραγμάτων τα οποία όντως συνέβησαν, στη

Μαρκησία της Γκανζ, όχι μόνο θα βρούμε περιγραφές των μυστηρίων της εξομολόγησης και της μετάνοιας οι οποίες θα άξιζε να συμπεριληφθούν σε ένα θρησκευτικό εγχειρίδιο, αλλά επίσης έναν ηθικισμό που φτάνει μέχρι του σημείου να διαψεύσει την πραγματικότητα των γεγονότων κάνοντας ένα από τα ένοχα πρόσωπα να χτυπιέται από τη θεία τιμωρία, ενώ στην πραγματικότητα το πρόσωπο αυτό διέφυγε από τη δικαιοσύνη και έζησε ευτυχισμένα μέχρι το τέλος της ζωής του.

Πρέπει λοιπόν, κατά κάποιον τρόπο, να απομονώσουμε μια ορισμένη γραμμή σκέψης μέσα στα γραπτά του de Sade αν θέλουμε να διατηρήσουμε μια ορισμένη άποψη της ζωής χρήσιμη ως φιλοσοφική βάση και δικαίωση του «σαδισμού» του. Το ζητούμενο εδώ είναι η ιδέα ότι η κυρίαρχη δύναμη στον κόσμο είναι αυτή του «κακού», της καταστροφής και του εγκλήματος. Ο de Sade δέχεται την ύπαρξη ενός Θεού που είναι ο δημιουργός και κυβερνήτης του κόσμου, αλλά πρόκειται για έναν διεφθαρμένο Θεό, έναν Θεό που έχει το «κακό» ως ουσία του και αντλεί ηδονή από την παλιανθρωπιά, το έγκλημα και την καταστροφή, τα οποία του χρησιμεύουν ως ουσιώδη στοιχεία στα σχέδιά του.[85] Έτσι, η υπεροχή του αρνητικού έναντι του θετικού μοιάζει να είναι ο νόμος της πραγματικότητας· η φύση μοιάζει να μας δημιουργεί μόνο και μόνο για να μας καταστρέψει και αυτή η καταστροφή είναι ο πρώτος νόμος της.[86] Αλλά από τη στιγμή που αυτό αναγνωρίζεται, ακολουθεί μια αντιστροφή όλων των αξιών. Το αρνητικό και καταστροφικό στοιχείο οφείλει να έχει την ίδια αξία με το θετικό, γιατί συμμορφώνεται όχι μόνο με τη φύση αλλά επίσης με τη θεία βούληση και με την κοσμική τάξη (ή, καλύτερα, την αταξία). Κι εκείνος που αντίθετα ακολουθεί το μονοπάτι της αρετής, της αρμονίας και του καλού θα πρέπει να θεωρείται με τους εχθρούς του Θεού.

Μια άλλη λογική συνέπεια είναι ότι, αφού συμμορφώνονται με τις κυρίαρχες κοσμικές δυνάμεις, η αχρειότητα και το έγκλημα πάντα θα θριαμβεύουν, θα ευτυχούν και θα αμοίβονται ενώ η αρετή πάντα θα αποτυγχάνει, θα τιμωρείται και θα δυστυχεί σφραγισμένη από τη θεμελιώδη της αδυναμία.[87] Σε αυτό προστίθεται το σαδιστικό μοτίβο με την πραγματική του έννοια, η αισθησιακή ηδονή και έκσταση που συνδέεται με την καταστροφή, την αγριότητα και τη βία. «Το να αμφιβάλλει κανείς ότι η μεγαλύτερη ικανοποίηση του ανθρώπου στον κόσμο συνδέεται αναπότρεπτα με το έγκλημα είναι, στην πραγματικότητα, σαν να αμφιβάλλει για το ότι ο ήλιος είναι η πρώτη αιτία της ανάπτυξης», έγραφε ο de Sade.[88] και πρόσθετε, «Ω, τι ηδονική πράξη είναι η πράξη της καταστροφής! Δεν υπάρχει έκσταση άλλη σαν αυτή που γεύεται κανείς όταν παραδίνεται σε μια τέτοια θεία διαφθορά!»[89] Η ηδονή μιας καταστροφικής πράξης που ζητάει να παραβιάσει τους ίδιους τους νόμους της κοσμικής φύσης[90] συνδέεται και προαναγγέλλει τη θεωρία του υπερανθρώπου. «Είμαστε θεοί», αναφωνεί ένας από τους χαρακτήρες των μυθιστορημάτων του.

Όταν στα έργα του κυριαρχούν καταστάσεις σεξουαλικού σαδισμού, αυτός ο σαδισμός είναι ένα απλό επεισόδιο σε σχέση με τη γενική ιδέα, το οποίο μοιά-

ζει να είναι απόκλιση μόνο αν θεωρηθεί αποκομμένο από τον ευρύτερο ορίζοντα του έργου. Η διεστραμμένη πλευρά στον de Sade έγκειται σε κάθε τι το οποίο συνιστά ηδονή επειδή είναι κακό και παράβαση ως τέτοιο. Και αυτό συνεπάγεται, μεταξύ άλλων, μιαν απροκάλυπτη αντίφαση αν λάβουμε υπ' όψιν την κεντρική ιδέα της φιλοσοφίας του. Στην πραγματικότητα, όταν λέμε και νιώθουμε ότι ορισμένες πράξεις συνιστούν κακό και παράβαση, αυτό έχει νόημα μόνο αν προϋποθέτουμε μια θετική τάξη κι έναν αναγνωρισμένο νόμο, τη στιγμή που, όπως είδαμε, μια τέτοια τάξη κι ένας τέτοιος νόμος δεν έχουν ύπαρξη σύμφωνα με την αντίληψη του de Sade ότι το κακό συνιστά την ουσία του Θεού και της φύσης. Κι έτσι είναι σωστό αυτό που παρατηρεί ο Praz[91] απ' αυτή την άποψη, ότι δηλαδή, θέλοντας ν' απολαύσει την ικανοποίηση της παράβασης και παραβιάζοντας αυτό που υπάρχει, η μόνη δυνατή επιλογή του σαδιστή είναι να προσφύγει στο καλό και στην αρετή επειδή μόνο έτσι εκφράζεται η αντίθεσή του στον Θεό και στη φύση, εξέγερση και παράβαση απέναντι στα οποία, σύμφωνα με τις προϋποθέσεις του de Sade, συνιστά ο τελικός σκοπός της δημιουργίας, δηλαδή η διαφθορά και το έγκλημα. Στην πραγματικότητα όλος ο Σατανισμός, ως τέτοιος, προϋποθέτει μια ενδόμυχη, ασυνείδητη αναγνώριση της ιερότητας και του νόμου τα οποία παραβιάζει. Και ως εκ τούτου μπορεί να είναι σαδισμός μόνο κατά μια πολύ εξευγενισμένη
136 έννοια, όπως είναι η απόλαυση ότι κάποιος παραβιάζει, ενεργώντας μ' έναν ορισμένο τρόπο, κάτι στο οποίο *μέσα στην ίδια του τη συνείδηση αντιτίθεται*. Υπάρχει μια ουσιαστική διαφορά ανάμεσα στο να διαπράττει κανείς μια πράξη επειδή θεωρεί ότι είναι κακή ή αμάρτημα (όπως ακριβώς άλλα πρόσωπα για τον ίδιο λόγο δεν θα τη διέπρατταν) και στο να τη διαπράττει επειδή δεν αισθάνεται ότι είναι κακή ή αμάρτημα. Εκείνος που ενεργεί θετικά και όχι πολεμικά δεν μιλάει ποτέ για «κακό» ή «αμαρτία» ή παράβαση. Δεν θα έβρισκε μέσα του κανένα σημείο αναφοράς που να δίνει νόημα σε τέτοιες λέξεις. Μόνο εκείνος που ταυτίζεται με κάποιον ο οποίος παραβιάζει τις δυνάμεις που ενεργούν μέσα στον κόσμο μπορεί να μιλάει με αυτό τον τρόπο.[92]

Είναι απαραίτητο σε αυτό το σημείο να υποδείξουμε τη δυνατότητα ενός μάλλον διαφορετικού ορίζοντα για εμπειρίες αυτού του είδους, και θα το κάνουμε επιστρέφοντας σε ό,τι είπαμε νωρίτερα γύρω από τη μεταφυσική του πόνου. Ο de Sade δεν ήταν ο πρώτος που τόνισε το νόημα και την έκταση του καταστροφικού στοιχείου στον κόσμο. Οι ιδέες του έχουν κάπως ειδικό χαρακτήρα μόνο και μόνο επειδή διατηρεί τη βάση ενός είδους αντιθρησκείας του καταστροφικού στοιχείου, και εξαιτίας του μονόπλευρου χαρακτήρα και της «διαστροφικότητάς» του. Στην πλήρη ανάπτυξη αυτής της ιδέας τρεις δυνάμεις μπορούν να διαπιστωθούν και να διακριθούν μέσα στη δημιουργία: η δύναμη η οποία δημιουργεί, η δύναμη που συντηρεί και η δύναμη που καταστρέφει, και αυτές οι τρεις αντιστοιχούν στην πολύ γνωστή ινδουιστική τριάδα *Βράχμα*, *Βισνού* και *Σίβα*. Με αφηρημένους θεολογικούς όρους, η ίδια τριπλή διάκριση συναντάται στη δυτική ιδέα περί Θεότητας, σύμφωνα με την τριπλή λειτουργία

της δημιουργίας, της συντήρησης και της επιστροφής στον εαυτό του εκείνου που έχει δημιουργηθεί. Αλλά από μια ορισμένη σκοπιά ή μάλλον από τη δυναμική και εμμενή του πλευρά το «επιστροφή στον εαυτό του» ενδέχεται να ισοδυναμεί με καταστροφή, τη λειτουργία του Σίβα, αν μέσα στη Θεότητα αναγνωρίζουμε το άπειρο, εκείνο που η ουσία του υπερβαίνει κάθε μορφή, κάθε νόμο και κάθε περατότητα. Σε αυτή τη βάση ορίζεται η λεγόμενη «Οδός της αριστεράς χειρός», η ταντρική *βαματσάρα*.[93] Τόσο η δυτική προ-ορφική λατρεία του Διονύσου και η λατρεία του Ζαγρέως ως του «μεγάλου Κυνηγού που καταβάλλει τα πάντα», όσο και η ανατολίτικη λατρεία του Σίβα και της Κάλι, της Ντουργκά και άλλων «φοβερών» θεοτήτων, χαρακτηρίζονται από την αναγνώριση και την εξύμνηση της καταστροφής και της σαρωτικής βίας: δέχονται την έκφραση μιας απελευθερωτικής φρενίτιδας η οποία συχνά συνδέεται με την οργιαστική εμπειρία σ' ένα ιερό, τελετουργικό και μεταμορφωτικό πλαίσιο χωρίς τις συνδηλώσεις της ιεροσυλίας όπως στον ντε Σαντ.

Στη *Μπαγκαβάτ Γκιτά*, το υπόβαθρο της οδού της αριστεράς χειρός δίνεται με αυστηρά μεταφυσικούς και θεολογικούς όρους. Μας λέει ότι η θεότητα στην υπέρτατη μορφή της (στην «παγκόσμια μορφή» η οποία αποκαλύπτεται για μία στιγμή στον πολεμιστή Αρτζούνα ως ειδικό προνόμιο) μπορεί να είναι μόνο το άπειρο, και ότι το άπειρο μπορεί να αναπαριστά μόνο την κρίση, την καταστροφή και τη ρήξη του οτιδήποτε έχει έναν πεπερασμένο, εξαρτημένο και 137
θνητό χαρακτήρα, σαν μια ηλεκτρική τάση που είναι πολύ υψηλή και καίει το κύκλωμα μέσ' από το οποίο περνάει. Σε αυτό το επίπεδο, ο χρόνος, κατανοούμενος ως η δύναμη που αλλοιώνει και καταστρέφει, λέγεται ότι ενσαρκώνει κατά έναν ορισμένο τρόπο αυτή την υπερβατική όψη της θεότητας. Κατά συνέπεια, λοιπόν, μόνο τη στιγμή κάθε καταστροφικής κρίσεως μπορεί να εμφανιστεί η υπέρτατη πραγματικότητα, το τρομακτικό μεγαλείο που υπερβαίνει κάθε εμφάνεια. Η *Μπαγκαβάτ Γκιτά* υιοθετεί αυτή την άποψη όχι για να δικαιώσει το κακό ή τη διαστροφή, αλλά για να επικυρώσει μεταφυσικά τον πολεμικό ηρωισμό ενάντια σε κάθε ουμανισμό και αισθηματικότητα. Ο ίδιος ο Θεός συμβουλεύει τον πολεμιστή Αρτζούνα να μη διστάζει να μάχεται και να χτυπάει. «Εκείνος τον οποίον θα σφάξεις», λέει, «είναι ήδη σφαγιασμένος μέσα μου. Γίνε εσύ μόνο το όργανο».[94] Μέσα στην ηρωική εκατόμβη, εκείνος που δεν λογαριάζει ούτε τη δική του ζωή ούτε εκείνη των άλλων, κι εκείνος που αποδεικνύεται πιστός στην ίδια του τη φύση ως γιος της κάστας των πολεμιστών, όπως ο Αρτζούνα, θα καθρεφτίζει την τρομακτική και μεγαλειώδη δύναμη του υπερβατικού που διαρρηγνύει και συντρίβει τα πάντα, προοιωνίζοντας έτσι την απόλυτη ελευθερία.[95] Εν όψει αυτού κι εν όψει της υπάρξεως μιας αντίστοιχης και καλά εδραιωμένης παράδοσης, συμπεριλάβαμε στις θείες μορφές μέθης του Πλάτωνα και αυτή τη μορφή, την οποία δεν κατονόμασε ως μανία ο ίδιος, τη βασισμένη σε μια πραγματική αίσθηση πολεμικού ηρωισμού. Εντέλει, πιστεύουμε ότι αυτή η κατάσταση ενεργητικής και μεταμορφωτικής εξύψωσης έζησε και έλαμψε, και στις υψηλότερες ακόμα στιγμές της εμβίωσης του ιερού,

σ' εκείνους οι οποίοι τελούσαν αιματηρές θυσίες, και ειδικά όταν αυτές γίνονταν υπό το έμβλημα των «φοβερών» θεοτήτων ή όψεων της θεότητας όπως αυτές που αναφέραμε παραπάνω.

Μια τελευταία απήχηση αυτής της παράδοσης θα βρούμε στον Novalis. Είπαμε νωρίτερα ότι ο Novalis είχε συλλάβει τα φαινόμενα της υπέρβασης που κρύβονται στον πόνο, ακόμα και στην αρρώστια. Σύμφωνα με τον Novalis, μέσα από το «κακό» κάνει την εμφάνισή της στη φύση η ελευθερία που ενυπάρχει στην ελεύθερη βούληση. «Όταν ο άνθρωπος θέλησε να γίνει Θεός, αμάρτησε». Η ίδια η αιτία της αδυναμίας, της παροδικότητας και του θανάτου έγκειται στο γεγονός ότι η ψυχή, παρ' όλο που συγγενεύει με τη φύση, είναι ταυτόχρονα και «πέραν της φύσεως», σαν μια υπερβατική, κατακλυσμιαία δύναμη που συντρίβει όλους τους συμβατικούς καθορισμούς. Τέτοια «αρνητικά» φαινόμενα, ως εκ τούτου, δεν επιβεβαιώνουν την υπεροχή της φύσης πάνω στην ψυχή αλλά μάλλον την υπεροχή της ψυχής έναντι της φύσεως. «Η διαδικασία της ιστορίας είναι μια φωτιά που αναλώνει», έγραφε ο Novalis, «και ο θάνατος μπορεί και να αντιπροσωπεύει το θετικό όριο αυτής της υπερβατικότητας μιας ζωής πέρα από τη ζωή».[96] Μπορούμε να παραθέσουμε ακόμη τα ακόλουθα λόγια του Schlegel: «Μόνο μέσα στον ενθουσιασμό της καταστροφής αποκαλύπτεται η έννοια της θεϊκής δημιουργίας. Μόνο καταμεσίς του θανάτου αστραποβολεί η αιώνια ζωή».[97]

Αυτές οι αναφορές δεν είναι απαλλαγμένες από σκοτεινά σημεία και δείχνουν μάλλον ότι ο Novalis δεν είχε καμία σχέση με οποιαδήποτε παράδοση συγγενική με την οδό της αριστεράς χειρός. Γι' αυτό και το έργο του παραμένει σε ένα επίπεδο φιλοσοφικής ενόρασης χωρίς καμιά πρακτική αντιστοιχία. Στον «θείο Μαρκήσιο» de Sade, τίποτα δεν είναι πια θείο, και οι μακρινές αντανακλάσεις μιας τέτοιας επικίνδυνης γνώσης εμφανίζονται εξαιρετικά παραμορφωμένες και δαιμονοποιημένες. Ακόμα κι εκεί όπου φαίνεται να έχει συλλάβει το νόημα της καταστροφής οποιουδήποτε ορίου, εξαίρει μόνο ένα είδος θολής λατρείας του Υπερανθρώπου δίχως το παραμικρό φως: σύγχρονοι σχολιαστές όπως ο Georges Bataille και ο Maurice Blanchot έχουν γράψει για μια «υπέρτατη μοναξιά» όταν ο άνθρωπος του de Sade επισπεύδει ανελέητα μιαν αποκορύφωση της βίας και της καταστροφής. Ωστόσο, αυτό δεν ακυρώνει τη σχέση που ο de Sade εγκαθιδρύει ανάμεσα στο μυστικισμό της άρνησης και της καταστροφής και τη σφαίρα του φύλου.

Δεδομένου ότι η κύρια σκοπιά της παρούσας μελέτης είναι αυτή της οδού της αριστεράς χειρός, αξίζει να προσθέσουμε μερικές ακόμη πληροφορίες σχετικά με το κοσμολογικό της υπόβαθρο στην ινδουιστική παράδοση. Αφετηρία της είναι το δόγμα που αφορά την κυκλική ανάπτυξη των φαινομένων, και αυτή η ανάπτυξη θα μπορούσε να συμπεριλάβει δύο ουσιώδεις φάσεις ή όψεις: την *πραβρίτι-μάργκα* και τη *νιβρίτι-μάργκα*. Στην πρώτη φάση η απόλυτη ψυχή καθορίζεται, τελειοποιείται και συνδέεται με μορφές και με περιορισμούς («όνομα και μορφή», *νάμα-ρούπα*) που είναι ορατά μέσα σε όλα τα αντικείμενα και τα όντα

που μας περιβάλλουν. Αυτή η διαδικασία ξετυλίγεται μέχρις ένα ορισμένο όριο, πέραν του οποίου η κατεύθυνση αντιστρέφεται και εισέρχεται στη δεύτερη φάση, τη *νιβρίτι-μάργκα*, που σημαίνει επιστροφή, μια μεταστροφή από κάθε τι το τελειωμένο, μορφοποιημένο και έκδηλο, και μια ρήξη της ψυχής με τη διαδικασία η οποία ανήκε στο προηγούμενο στάδιο.[98]

Ο Βράχμα και ο Βισνού, ως θεοί της δημιουργίας και της συντήρησης αντιστοίχως, κυριαρχούν στην *πραβρίτι-μάργκα*, ενώ ο Σίβα βασιλεύει στη *νιβρίτι-μάργκα*. Η οδός της δεξιάς χειρός (*ντακσινατσάρα*) σχετίζεται με την πρώτη φάση, και η οδός της αριστεράς χειρός (*βαματσάρα*) σχετίζεται με τη δεύτερη φάση. Ειδικοί νόμοι, κανόνες και λατρείες αντιστοιχούν στη δημιουργική, θετική και συντηρητική όψη των φαινομένων. Η ηθική της πίστης του ανθρώπου στην ίδια του τη φύση (*σβαντάρμα*) ανήκει σε αυτή την όψη. Στη δεύτερη φάση, ο δρόμος αντιστρέφεται· είναι αποξένωση και μεταστροφή από την πρώτη φάση. Αυτή η αποξένωση μπορεί να προσλάβει δύο μορφές: μία ασκητική και μιαν άλλη καταστροφική και διαλυτική. Η δεύτερη χαρακτηρίζει τη *βαματσάρα*, την οδό της αριστεράς χειρός, και σχετίζεται με τις ταντρικές πρακτικές του «ιερού τελετουργικού» (*Παντσατάτβα*). Η ασκητική μορφή αντιπροσωπεύεται κυρίως από τη *λάγια γιόγκα* ή γιόγκα των αποδομήσεων. Το συνθετικό *βάμα* (που σημαίνει «αριστερό») του *βαματσάρα* σε ορισμένα κείμενα εξηγείται επίσης ως «αντίθετο». Υπονοεί την αντίθεση σε οτιδήποτε ανήκει στην *πραβρίτι-μάργκα*, στις δημιουργικές και συντηρητικές όψεις του σύμπαντος, και ως εκ τούτου μια στάση όχι μόνο αποξένωσης αλλά και περιφρόνησης προς κάθε νόμο και κανόνα. Αυτή η ηθική του αντινομισμού ταιριάζει σε εκείνον που θέτει τον εαυτό του υπό το έμβλημα της *νιβρίτι-μάργκα*. Από τεχνική σκοπιά, «η μέθοδος την οποία έδειξαν οι διδάσκαλοι (της συγκεκριμένης οδού) είναι να χρησιμοποιούνται οι δυνάμεις της *πραβρίτι* (αυτές που αντιστοιχούν στη δημιουργική και θετική όψη των φαινομένων) κατά τέτοιον τρόπο ώστε να αυτοδιαλύονται».[99] Οι *σίντα* ή οπαδοί αυτής της οδού αψηφούν το νόμο και ονομάζονται *σβεχατσάρι*, ή «αυτοί που μπορούν να κάνουν ό,τι θέλουν».

Μια άλλη κοινώς αποδεκτή ερμηνεία του *βάμα*, ή «αριστερό», είναι «γυναίκα», και αυτό μας ξαναφέρνει πίσω, στο ρόλο που παίζει το όργιο και η γυναίκα (η ταντρική *Παντσατάτβα* περιλαμβάνει τη χρήση της γυναίκας και των μεθυστικών ποτών) στην οδό της αριστεράς χειρός. Αυτή η οδός θεωρείται συνώνυμη με τη *λάτα-σαντάνα*, έκφραση η οποία περιέχει έναν υπαινιγμό στην ειδική στάση που παίρνει η γυναίκα κατά τη μαγική συνουσία σε αυτούς τους ινδουιστικούς κύκλους.[100]

Είναι φυσικό οι οπαδοί καθεμίας από τις δύο οδούς να εκθειάζουν εκείνη που διάλεξαν και να καταδικάζουν την άλλη. Για παράδειγμα, οι Τάντρες λένε ότι η διαφορά ανάμεσα στην οδό της αριστεράς χειρός και την οδό της δεξιάς χειρός είναι παρόμοια με αυτή ανάμεσα στο κρασί και το γάλα.[101] Αλλά και οι δύο αυτές οδοί θεωρείται πως είναι δύο διαφορετικοί τρόποι για την επίτευξη ενός και του αυτού στόχου. Έτσι πρέπει να προσδιορίζεται ανάλογα με την

περίπτωση ποιος από τους δύο δρόμους ταιριάζει καλύτερα στις θεμελιώδεις ιδιοσυγκρασιακές τάσεις του κάθε προσώπου. Από αυτή την άποψη ο Woodroffe παρατηρούσε ορθά ότι αντί για «κακό», θα έπρεπε κανείς να μιλάει για το «τι δεν ταιριάζει σ' εμένα», και αντί για «καλό», να λέει «τι ταιριάζει σ' εμένα»· και αυτό συμφωνεί με το αρχαίο ρητό «Non licet omnibus Citheram adire» («Δεν επιτρέπεται στον καθένα να πλησιάσει στα Κύθηρα»).

Τέλος, πρέπει να τονίσουμε ότι η οδός της αριστεράς χειρός μπορεί επίσης να υπάρχει στο γενικό επίπεδο το οποίο υποδείκνυε η *Μπαγκαβάτ-Γκιτά*, όταν παραδείγματος χάριν μιλάει για την οδό που ταιριάζει στόν πολεμιστή χωρίς το παραμικρό σεξουαλικό ή οργιαστικό νόημα. Στη *Μπαγκαβάτ-Γκιτά*, αυτή η οδός θεωρείται ισότιμη, ως προς τον υψηλότερο σκοπό της, με εκείνη της πίστης στον ορθό τρόπο ύπαρξης και της μεταμόρφωσης όλης της ζωής σε μια ιερή λατρεία (η αντίστοιχη φόρμουλα είναι *ταт μανταρπάναμ κουρούσβα*), δηλαδή πίστη στην *ντακσινατσάρα*, την οδό της δεξιάς χειρός.

Ο Ρασπούτιν και η αδελφότητα των Χλυστί.

Σε σχέση με όσα είπαμε στο τελευταίο μέρος αυτού του κεφαλαίου, θα είχε ενδιαφέρον να παραθέσουμε ορισμένα οργιαστικά δεδομένα στα οποία συμπυκνώνονται με ενδιαφέροντα τρόπο διάφοροι παράγοντες της ερωτικής υπέρβασης, τους οποίους εξετάσαμε λεπτομερώς όταν συζητούσαμε ορισμένες οριακές μορφές κοσμικού σεξουαλικού έρωτα. Πρόκειται για τελετές στις οποίες επιδιδόταν η ρωσική αδελφότητα των Χλυστί, και τις οποίες κρατούσε αυστηρά μυστικές. Οι κανόνες και οι ιδέες αυτής της αδελφότητας δεν επιτρεπόταν να αποκαλυφθούν σε κανέναν έξω από τον κύκλο της, ούτε ακόμα και σε στενούς συγγενείς. Εξωτερικά οι Χλυστί διατηρούσαν την Ορθόδοξη πίστη, αλλά εσωτερικά τη θεωρούσαν «ψευδή πίστη».

Οφείλουμε να ξεκινήσουμε λέγοντας ότι οι πρακτικές των Χλυστί εμφανίζονται εξαιρετικά επίπλαστες και υβριδικές. Οι τελετές αυτές διατηρούν, σε μια εκφυλισμένη, άξεστη λαϊκή μορφή, κατάλοιπα των προχριστιανικών οργιαστικών τελετουργιών που έχουν χάσει το πρωταρχικό, αυθεντικό τους υπόβαθρο και περικλείνουν αντίθετα ορισμένα μοτίβα της νέας πίστης χρησιμοποιημένα με παραδοξολογικό τρόπο. Η δογματική αφετηρία της αδελφότητας είναι ότι ο άνθρωπος είναι δυνάμει Θεός. Αναπτύσσοντας αυτή την επίγνωση, μπορεί πραγματικά να γίνει Θεός προσλαμβάνοντας ο ίδιος τη φύση του Χριστού (απ' όπου προέρχεται το όνομα της αδελφότητας) αν είναι άνδρας, ή της Παρθένου αν είναι γυναίκα, μέσω της μεταμορφωτικής καθόδου του Αγίου Πνεύματος, η οποία προκαλείται κατά την τέλεση μιας μυστικής μεσονύκτιας τελετής. Οι μετέχοντες, άνδρες και γυναίκες, φορούν μόνο ένα λευκό φόρεμα πάνω από την απόλυτη τελετουργική τους γυμνότητα. Ενώ εκστομίζονται επικλήσεις, αρχίζουν να χορεύουν σε κύκλο. Οι άνδρες σχηματίζουν έναν κύκλο στη μέση που κινείται γρήγορα στην κατεύθυνση της τροχιάς του ηλίου, ενώ οι γυναίκες σχηματίζουν έναν εξωτερικό κύκλο που κινείται στην αντίθετη τροχιά (μια τελετουργική αναφορά στην κοσμική πολικότητα την οποία εκδηλώνουν τα φύλα). Η κίνηση γίνεται όλο και άγρια και φρενιτιώδης μέχρι που κάποιοι από τους μετέχοντες αφήνουν τον κύκλο και αρχίζουν να χορεύουν μόνοι τους, όπως οι αρχαίοι *vertiginatores* ή οι Άραβες δερβίσες, τόσο γρήγορα, λένε, που καμιά φορά η σκιά τους δεν τους ακολουθεί καθώς πέφτουν και ξανασηκώνονται (ο χορός ως τεχνική της έκστασης). Η φρενίτιδά τους γίνεται μεταδοτική. Για να εντείνουν τη μεταρσίωσή τους, άνδρες και γυναίκες μαστιγώνουν ο ένας τον άλλον (ο πόνος ως ερωτικός εκστατικός παράγοντας). Στο αποκορύφωμα της έκστασής τους αρχίζουν να νιώθουν την εσωτερική μεταμόρφωση, την εμμενή κάθοδο του Αγίου Πνεύματος την οποία επικαλέστηκαν. Σε αυτό το σημείο, άνδρες και γυναίκες πετούν τα λευκά τελετουργικά τους φορέματα και ζευγαρώνουν αχαλίνωτα. Η ορμή της σεξουαλικής εμπειρίας και το τραύμα της συνουσίας οδηγούν την τελετή στο αποκορύφωμα της έντασής της.[102]

Μια νεαρή γυναίκα επιλέγεται σε κάθε περίπτωση ως «προσωποποίηση της θεότητας και, την ίδια στιγμή, ως σύμβολο της γεννητικής δύναμης». Λατρεύεται τόσο ως Μητέρα Γη όσο και ως η Αγία Παρθένος του Χριστιανισμού. Παρουσιάζεται τελείως γυμνή στο τέλος της ιερής τελετής και προσφέρει υπό μορφήν μυστηρίου ξερά σταφύλια στους πιστούς.[103] Αυτή η λεπτομέρεια εγκαθιστά ένα δεσμό με τις αρχαίες οργιαστικές τελετές οι οποίες γιορτάζονταν υπό το έμβλημα των μυστηρίων της Μεγάλης Χθονίας Θεάς και της «γυμνής Θεάς».

Είναι ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε ότι στη συγκεκριμένη αδελφότητα η σεξουαλικότητα περιορίζεται σε αυτή την τελετουργική και εκστατική της χρήση. Από κάθε άλλη άποψη η αδελφότητα διακηρύσσει τον αυστηρό ασκητισμό και καταδικάζει τον σαρκικό έρωτα, ακόμα και τον ίδιο τον γάμο. Παρουσιάζει αξιοσημείωτες ομοιότητες με μιαν άλλη σλαβική αδελφότητα, την αδελφότητα των Σκόπτζι, στην οποία ο ασκητισμός ήταν τόσο ακραίος ώστε να απαιτούν τον ευνουχισμό για άνδρες και γυναίκες. Μια νεαρή γυμνή γυναίκα εμφανίζεται επίσης στις τελετές των Σκόπτζι ως κεντρική φιγούρα. Εδώ έχουμε πιθανότατα μιαν απήχηση της λατρείας που ανήκε σε μιαν άλλη μορφή των μυστηρίων της Μεγάλης Θεάς, της Φρυγίας Κυβέλης, της οποίας η λατρεία συνδεόταν συχνά με παρόμοιους ακρωτηριασμούς πάνω στην εκστατική φρενίτιδα.

Ο *στάρετς* Γκριγκόρι Εφιόμοβιτς, ο επιλεγόμενος Ρασπούτιν, ανήκε στην αδελφότητα των Χλυστί. Διάφορα ίχνη μυστικών οργίων σφραγίζουν αυτή την προσωπικότητα, για την οποία έχουν ειπωθεί τόσα και τόσα. Έχει σημασία να πούμε ότι ο τίτλος «στάρετζ», γερο-άγιος, συνδυάζεται με το όνομα Ρασπούτιν, που προέρχεται από το *ρασπούτνικ*, ή «έκλυτος». Είναι δύσκολο να διακρίνουμε ανάμεσα στην αλήθεια και τον θρύλο τον οποίον επινόησαν θαυμαστές και εχθροί του. Η παρουσία ορισμένων αφύσικων δυνάμεων σε αυτόν τον άξεστο αγρότη από τη Σιβηρία, πάντως, είναι αναμφισβήτητη. Το τέλος του το δείχνει αυτό καθαρά. Μεγάλες δόσεις ενός πανίσχυρου δηλητηρίου, πιθανότατα

κυανίου, δεν είχαν καμία επίδραση πάνω του, και στεκόταν ακόμη ορθός αφού τον πυροβόλησαν αρκετές φορές από κοντά, έτσι που στο τέλος αναγκάστηκαν να του κόψουν το κεφάλι. Η «θρησκεία του Ρασπούτιν» ήταν ουσιαστικά σημαδεμένη από τα μοτίβα που ανιχνεύσαμε παραπάνω. Τα ίδια του τα λόγια ήταν «Έρχομαι να σας μεταφέρω τη φωνή της αγίας Μητέρας μας Γης και να σας διδάξω το ευλογημένο μυστήριο που μου μετέδωσε, τον καθαγιασμό μέσω της αμαρτίας».[104] Και σε αυτό, πράγματι, μπορούμε να διακρίνουμε το θέμα της Μεγάλης Θεάς (της Μητέρας Γης) που επιστρέφει σε υβριδική μορφή συνδυασμένο με τη χριστιανική έννοια της αμαρτωλότητας της σάρκας. Στην ουσία της, η αχαλίνωτη σεξουαλική δραστηριότητα, το «μείγμα της αμαρτίας» και της λεγόμενης *σβάλνιγι γκρεχ*, γινόταν αντιληπτό ως «εξαγνισμός» ο οποίος μπορούσε να επιφέρει έναν «μυστικό θάνατο», να αποκαθάρει τη μιασματικότητα της συνουσίας και να προκαλέσει μια «θαυμαστή μεταμόρφωση» στο άτομο.[105] Σ' ένα τέτοιο επίπεδο, η συνουσία γινόταν ένα είδος μεταμορφωτικού μυστηρίου και μέθοδος συμμετοχής. Με αντικειμενικούς όρους και πέρα από ηθικούς χρωματισμούς, ο «εξαγνισμός μέσω της αμαρτίας» τον οποίον εξήγγελε ο Ρασπούτιν είχε αυτό ακριβώς το νόημα. Από την πλευρά μιας ενδεχόμενης χριστιανικής του ερμηνείας, θα μπορούσαμε να αναφερθούμε στο «ανθρωπίνως αμαρτάνειν» του Λούθηρου και στην ιδέα την οποία κήρυσσε ο Άγιος

Αυγουστίνος, ότι η αρετή μπορεί να είναι αμάρτημα όταν γίνεται αντικείμενο καύχησης εκ μέρους του πεπτωκότος όντος.[106] Σε αυτά τα πλαίσια, πρέπει κανείς να συμπεριφέρεται στη σάρκα με τρόπο που να ταπεινώνει το εγώ του, αυτόν τον «σκοτεινό δυνάστη», ακόμα και στα τελευταία του κατάλοιπα. Με υπαρξιακούς και όχι ηθικούς όρους, αυτό που μπορεί να ταπεινωθεί αφήνοντας ελεύθερη τη δράση στο σεξ και όχι με το να της αντιστεκόμαστε —«αμαρτάνοντας» δηλαδή— συνδέεται με τα όρια του πεπερασμένου ατόμου, τα οποία πρέπει να καταλυθούν μέσω της ειδικής παροξυσμικής εμπειρίας του έρωτα.

Ο Ρασπούτιν, ως προσωπικότητα και ως συμπεριφορά, ήταν μάλλον απεχθής παρά ελκυστικός. Τα θεμέλια της ισχύος και της γοητείας του, κατά ένα μικρό μέρος συνδεόμενα με την εμπειρία των Χλυστί και πολύ περισσότερο βασισμένα στις προσωπικές του ιδιομορφίες, βρίσκονταν σε μια επιρροή άλλου είδους. Αυτήν ασκούσε ακόμα και στους κύκλους της υψηλής ρωσικής αριστοκρατίας, οι οποίοι σε καμία άλλη περίπτωση δεν θα ήταν ανοιχτοί σε έναν βρώμικο, άξεστο αγρότη. Ο Ρασπούτιν είχε σε κάποιο βαθμό σχέση με τις τεχνικές των Χλυστί και συχνά έκανε χρήση του χορού, τον οποίον αντιλαμβανόταν ως προπαρασκευή της συνουσίας· είχε μια προτίμηση στην τσιγγάνικη μουσική η οποία, όταν είναι αυθεντική, είναι ένας από τους ελάχιστους τύπους που διατηρούν ακόμα τη φρενιτιώδη και στοιχειακή διάσταση. Λέγεται ότι οι γυναίκες με τις οποίες ο Ρασπούτιν διάλεγε να χορέψει «ένιωθαν να τις κυριεύει μια μυστική δύναμη για την οποία συχνά ο στάρετς μιλούσε». Καθώς ο ρυθμός γινόταν όλο και πιο φρενιτιώδης, μπορούσε να δει κανείς πως «το πρόσωπο της γυναίκας φωτιζόταν, το βλέμμα της λίγο λίγο θόλωνε, τα βλέφαρά της γίνονταν βαριά, και στο τέλος έκλειναν». Ο στάρετς τότε κουβαλούσε την αναίσθητη σχεδόν γυναίκα και συνουσιαζόταν μαζί της. Στις περισσότερες περιπτώσεις, εκείνο που θυμούνταν αργότερα αυτές οι γυναίκες ότι τους συνέβη ήταν μια μυστική έκσταση. Υπήρχαν ωστόσο κι εκείνες που επέστρεφαν με μια εντύπωση βαθιού τρόμου, και υπάρχει μία τουλάχιστον περίπτωση που επέστρεψε μισότρελη.[107] Στη βάση όσων έχουμε πει μέχρι τώρα, ωστόσο, αυτή η διπλή επίδραση φαίνεται σχεδόν φυσική.

1. Βλ. K. Kerényi, *Tochter der Sonne*, Zürich, 1944, p. 166.
2. R. von Krafft-Ebing, *Psychopathia Sexualis*, p. 2.
3. *Συμπόσιον*, 179a-b.
4. Σε ένα ιπποτικό μυθιστόρημα, ο Λάνσελοτ λέει στον Τζινέβρ: «Από μόνος μου, δεν θα είχα το θάρρος να αναλάβω καμιά ηρωική πράξη ούτε ν' αποπειραθώ πράγματα από τα οποία άλλοι έχουν παραιτηθεί από έλλειψη σθένους». Αλλά ο Τζινέβρ του υποδεικνύει ότι όλα όσα έκανε γι' αυτόν τον έρωτα, προκειμένου να την αποκτήσει, του στέρησαν τη δυνατότητα να εκπληρώσει τα άλλα κατορθώματα του ιερού Γκράαλ χάρη των οποίων είχε συσταθεί η Στρογγυλή Τράπεζα (Délécluze, *Roland ou de la chevalerie*, Paris, 1845, p. 245).
5. *Συμπόσιον*, 183a-b.
6. Ο.π., 183b.
7. *De arte amandi*, I, 635-636.
8. Schopenhauer, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, pp. 85-88,109, 112.
9. Bourget, *Physiologie de l'amour moderne*, 1.
10. Έτσι είναι ακριβές το ακόλουθο: «Κακή τύχη σ' εκείνον που, στις αρχές ενός νέου έρωτα, δεν πιστεύει ότι ο δεσμός θα είναι αιώνιος! Κακή τύχη σ' εκείνον που, στην αγκαλιά μιας ερωμένης όπου βυθίζεται για πρώτη φορά, έχει μια σκοτεινή προαίσθηση και προβλέπει ότι μπορεί και να την εγκαταλείψει!» (B.C. de Rebecque στο B. Péret, *Anthologie de l' amour sublime*, Paris, 1956, pp. 158-159).
11. Στη βάση όσων μόλις ειπώθηκαν, θα μπορούσε ίσως κανείς να φτάσει σε ένα σημείο σύμπτωσης των θεωριών του Freud και του Adler, που η μία τους έχει ως επίκεντρο τη *libido sexualis* και η άλλη την ανάγκη για επιβεβαίωση και αξία, γιατί ο ίδιος ο έρωτας εμπεριέχει μια παρόρμηση προς την αυτεπιβεβαίωση, μια ορμή προς την ατομική ολοκλήρωση. Αν η απώτατη ρίζα της τελευταίας είναι μια «ιδέα ισχύος και ομοιώσεως με τον Θεό» (Adler, *Praxis und Theorie der Individualpsychologie*, München, 1924, p. 53), έχουμε ανακαλύψει το ίδιο νόημα στον Έρωτα μέσα στον μύθο του Ερμαφρόδιτου.
12. Βλ. O. Haleby Othman, *El Kitab des lois secrètes de l' amour*, Paris, 1906, p. 261.
13. Dante, *Vita nuova*, II, 4.
14. Μετάφρ. Rückert, στο Klages, *Vom kosmogonischen Eros*, p. 68.
15. A. Marro, *La pubertà*, Torino, pp. 203-204, 106.
16. A. Mairet, *La folie de la puberté*, στο A. Marro, *La puberta*, p. 122.
17. Γι' αυτή τη φαινομενολογία, ιδωμένη από την κοσμική σκοπιά, δηλαδή αυτήν της «θετικιστικής» ψυχιατρικής, βλ. Marro, *La pubertà*, pp. 103, 106ff., 159, 118-119, 121.
18. *La pubertà*, p. 159.
19. Πρβλ. στον D.H. Lawrence: «Για εκείνον ήταν [αυτό της γυναίκας] ένα βλέμμα αναμονής. Και μια μικρή γλώσσα φωτός αναδύθηκε ξαφνικά από τα νεφρά της, στην βάση της πλάτης της».
20. Βλ. Evola, *Lo Yoga della potenza*, και A. Avalon, *The Serpent Power*, London, 1925.
21. Βλ. Marro, *La pubertà*, p. 206.
22. William James, *Varietes of the Religious Experience* (ιταλική μετάφραση: Μιλάνο, 1945, pp. 174-175).

23. Ibid, p. 217.
24. *De l'Amour*, 11, 59.
25. Krafft-Ebing, *Prychopathia Sexualis*, p. 7.
26. Mircea Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaiques de l'Extase*, Paris, 1951, pp. 29. [ελλ. έκδοση: *Σαμανισμός*, μετ. Ιφιγένεια Μποτηροπούλου, «Χατζηνικολή», Αθήνα, 1978].
27. Ibid.
28. Βλ. H. Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*, Berlin, 1902 passim, αλλά ειδικά σελ. 99-108· H. Webster, *Primitive Secret Societes: A Study in Early Politics and Religion* (ιταλική μετάφραση: Μπολόνια, 1921, σσ. 2, 28, 30-31, 33-34, 45, 51.
29. Ως αντίστοιχο γεγονός στην περίπτωση των γυναικών, μπορούμε να αναφέρουμε εδώ το έθιμο της τελετουργικής απομόνωσης των κοριτσιών κατά την περίοδο της εφηβείας και, αργότερα, στη διάρκεια της εμμήνου ρήσεως, ώστε να περιφρουρηθεί η μαγική γυναικεία δύναμη της οποίας γίνονται αυτά φορείς.
30. Υπάρχει άφθονο υλικό προς τεκμηρίωσιν, από την *Μπριχανιαρανιάκα-ουπανισάδ*, IV, i, 7 («Η καρδιά είναι το ουσιώδες κέντρο των όντων, που όλα έχουν σε αυτή την πηγή τους»), μέχρι τον Ζήνωνα (*Arnim*, II, fr. 837-839): «Το κυριότερο μέρος της ψυχής εδράζεται στην καρδιά»), και από τον ίδιο τον Σχολαστικισμό (Ugo di San Vittore, *Vis vitalis est in corde*) μέχρι τον Αγρίππα (*De occulta philosophia*, III, 37).
31. Βλ. *Μπραχιαρανιάκα-ουπανισάδ*, II, i, 16-17. πρβλ. Αγρίππα, III, 37.
32. *Vita nuova*, II, 4. [ελλ. έκδοση: *Νέα Ζωή*, εισ.-μετ. Νίκος Κούρκουλος, «Εκδόσεις του 21ου», Αθήνα, 1996].
33. Βλ. Πλούταρχου, *Λυκούργος*, 23. Διαλέξαμε την περίπτωση της Σπάρτης επειδή δεν υπεισέρχεται καθόλου εδώ ο παράγοντας της σεμνοτυφίας· στην πραγματικότητα, τα κορίτσια της Σπάρτης συνήθιζαν να περιφέρονται γυμνά σε πολλές περιστάσεις της καθημερινής ζωής, και οι άνδρες ήταν συνηθισμένοι να τα βλέπουν σε αυτή την κατάσταση.
34. Στην κινέζικη παράδοση το όνομα *π'ο* δίνεται στη στοιχειώδη ενέργεια της ζωής· το ασυνείδητο με τη θηλυκή του φύση ονομαζόταν *γιν* και συσχετιζόταν με τη σκοτεινή πλευρά του φεγγαριού, που γίνεται αντιληπτή μόνον όταν είναι φωτισμένη η σεληνιακή ημισέληνος.
35. Αναφερόμαστε ειδικά στους τελευταίους στίχους του πρώτου ύμνου: «Στο βωμό της νύχτας/ στον γλυκό, αναπαυτικό τόπο/ τα ενδύματα πέφτουν/ και αναμμένο από το φλογερό αγκάλιασμα καίει/ το γλυκό ολοκαύτωμα σαν φλόγα./ Κατακαίει του πνεύματος η φωτιά το σώμα μου/ όπως βαθιά μαζί μ' εσένα/ αναμειγνύεται και διαρκεί αιώνια/ η νύχτα του γάμου».
36. Βλ. *Μπραχιαρανιάκα-ουπανισάδ*, IV, iv, 1-2, και *Κάθα-ουπανισάδ*, II, vi, 15-16.
37. «Ξαφνικά, δεν ξέρω πώς, ενώ γύριζα να κοιτάξω τον άδειο δρόμο, στα σκοτεινά παράθυρα του σπιτιού, μια φλογερή επιθυμία για την Πατ [τη γυναίκα] με χτύπησε σαν απρόσμενο και ανελέητο πλήγμα. Ήταν τόσο τρομερό που νόμισα ότι θα πέθαινα» (E.M. Remarque). Πρβλ. τα λόγια του Πέρση ποιητή Χουσρέφ: «Η εικόνα της μου παρουσιάστηκε μέσ' τη νύχτα, κι έμεινα σαν νεκρός από φόβο».
38. *Canti spirituali*, XV (ιταλική μετάφραση: Garzanti, Μιλάνο, 1986).
39. L. Klages, *Vom kosmogonischen Eros*, p. 199.
40. S. Kierkegaard, *In vino veritas*, p. 76ff.
41. *Canti spirituali*, VII.
42. *Vom kosmogonischen Eros*, p. 95ff. Πρβλ. Bruno, *Eroici furori*, I, iii, 9: «Ο ηρωικός έρωτας είναι βασανιστήριο, γιατί δεν απολαμβάνει το παρόν, όπως η κτηνώδης ερωτοτροπία, αλλά ανήκει στο μέλλον και στο απόν».
43. Στην αρχαία Ρώμη μαρτυρούνται περιπτώσεις παραφροσύνης από ερωτικά φίλτρα· λέγεται ακόμα ότι με τέτοια φίλτρα τελείωσαν τη ζωή τους ο Λούκουλλος και ο Λουκρήτιος. Πράγματι, σε ορισμένες περιπτώσεις η αφύπνιση της δύναμης του έρωτα σε στοιχειακή κατάσταση μέσω ενός αληθινού φίλτρου μπορεί να έχει συνέπειες όμοιες με την ηβηφρένεια, ή με πνευματικές διαταραχές της εφηβείας όπως αυτές που ήδη αναφέραμε· η δράση του φαρμάκου είναι πολύ ξαφνική και βίαια, πράγμα που οδηγεί σε μια ρήξη της συνέχειας με την προηγούμενη ομαλή

ψυχική κατάσταση, ειδικά μάλιστα όταν το υπερεγώ αντιτίθεται στην κλιμάκωση του πάθους.
44. Bruno, *Eroici furori*, I, ii, 10.
45. Είναι γνωστό ότι το *Τριστάνος και Ιζόλδη* ήταν προϊόν της μετουσίωσης του ισχυρού αλλά ματαιωμένου πάθους του Wagner για τη Ματίλντα φον Βέσεντονκ. Ενδιάφερον έχουν οι ακόλουθες εκφράσεις σε μια επιστολή του: «Ο διάβολος! Περνάει από τη μία καρδιά στην άλλη... Δεν ανήκουμε πια στους εαυτούς μας! Ο διάβολος, ο διάβολος γίνεται Θεός!» (Επ. αρ. 54, καλοκαίρι 1858, επιμ. Golther, Berlin, 1904).
46. Σύμφωνα με τον Freud, το ζωικό ένστικτο μέσα στον οργανισμό μάχεται ενάντια στη ροπή της οργανικής ύλης να επιστρέψει στην προζωική, ανόργανη κατάσταση από την οποίαν αναδύθηκε. Από τη μία μεριά υπάρχει το ουσιαστικά αθάνατο γενετικό υλικό, ενώ από την άλλη κάθε τι το οποίο παράγει περιορισμό και θάνατο μέσα στον οργανισμό. Σε αυτές ακριβώς τις δυνάμεις αντιστοιχούν το σεξουαλικό ένστικτο αντιτιθέμενο, υποτίθεται, σ' ένα ένστικτο του θανάτου. Και πρέπει να απορρίψουμε την απόπειρα, που έγινε κυρίως από τον Βίλχελμ Ράιχ, να αναχθεί η παρόρμηση της καταστροφής σε κάποια υποτιθέμενη απώθηση της αρχής της ηδονής. Μεταξύ άλλων, αυτό παραβλέπει μία από τις πιο ενδιαφέρουσες διαστάσεις της σεξουαλικής εμπειρίας.
47. Mauclair, *Magie d'amour*, p. 145. Πρβλ. σελ. 24: «Τίποτα δεν μοιάζει περισσότερο με τον φυσικό έρωτα απ' ό,τι ο θάνατος. Είτε στο σωματικό είτε στο ηθικό επίπεδο, ο έρωτας είναι η θετική εικόνα του θανάτου. Ο σπασμός είναι μια στιγμιαία διείσδυση στην περιοχή του θανάτου, μία πρόγευση που παρέχει η φύση στο ζωντανό ον. Η συνουσία ισοδυναμεί με την καταβύθιση δύο ανθρώπων στο θάνατο, με τη δυνατότητα ωστόσο να επιστρέψουν στη ζωή και να θυμούνται». Στην πραγματικότητα ωστόσο, για τη μεγάλη πλειοψηφία των ανδρών και των γυναικών η μνήμη αυτή είναι σχετική, στο βαθμό που η επίγνωσή τους γι' αυτή τη στιγμιαία κατάσταση είναι συγκεχυμένη και εξωτερική.
48. Novalis, *Werke*, ed. Heilbron, v. II, pp. 650ff.
49. Βλ. «Sulla Metafisica del dolore e della malatia», στο *Introduzione alla Magia* (a cura del «Gruppo di Ur»), Edizioni Mediterranee, Roma, 1971, v. II, pp. 162ff.
50. βλ. W.B. Seabrook, *Adventure in Arabia*, New York, 1935, p. 283.
51. Στην *Καμασούτρα* του Βατσιαγιάνα, πέρα από μια λεπτομερή εξέταση των τεχνικών του δαγκώματος, της χρήσης των νυχιών και άλλων οδυνηρών πρακτικών στον έρωτα (II, iv-v. VII. πρβλ. επίσης *Ανάνγκα Ράνγκα*, XI, 3,4), υπάρχει μια ενδιαφέρουσα αναφορά σε μια ενδεχόμενη αντικειμενική, ερωγόνα-μαγνητική επίδραση που μπορεί να έχει η θέα των αντίστοιχων σημαδιών πάνω στο σώμα.
52. Baudelaire, *Oeuvres posthumes*, p. 107.
53. *De Rerum Natura*, IV, 1081. Πρβλ. D'Annunzio (*Forse che si forse che no*): «Κατειλημμένοι από τον ίδιο παροξυσμό που ταράζει τους εραστές σκληραίνοντάς τους από σαρκικό μίσος στο αναστατωμένο κρεβάτι, όταν επιθυμία και καταστροφή, αισθησιακή απόλαυση και βασανισμός γίνονται ένας και μοναδικός πυρετός».
54. O. Spengler, *Untergang des Abendlandes*, München, 1923, v. II, p. 198.
55. Παρ. από το A. Hesnard, *Manuel*, p. 233 στον D'Annunzio (*Il Piacere*): «Ήθελε να την περισφίξει και να την απορροφήσει μέσα του, να την απομυζήσει και να την πιει και να την κατέχει μ' έναν υπερφυσικό τρόπο».
56. *Canti spirituali*, VII: «Το σύμβολο το θείο του Δείπνου/ αίνιγμα είναι για τις γήινες αισθήσεις/ αλλά εκείνος που και μία φορά άντλησε/ την πνοή της ζωής από φλογερά αγαπημένο στόμα,/ του οποίου ο ιερός ζήλος/ σε κύματα ρίγους λιώνει την καρδιά,/ που έχει το μάτι άγρυπνο,/ αυτός θα φάει το σώμα του/ και θα πιει το αίμα του, για πάντοτε».
57. Τα λόγια αυτά ενός ποιητή, για παράδειγμα, είναι αποκαλυπτικά: «Τα αισθήματά μου για σένα είναι μια κραυγή... Η επιθυμία με σχίζει στα δύο, το φιλί μου πήρε το αίμα... Είμαι πληγωμένος, φλεγόμενος, κι όμως διψασμένος για περισσότερα μαρτύρια... Είμαι πληγωμένος· φίλα με, κάψε με, γίνε ο δαυλός μου» (André Ady στο B. Péret, *Anthologie de l'amour sublime*, p. 341).
58. Στο «Prodromus Galaleatus» από το *Christliche Mystik*.

59. Μπορούμε να υποθέσουμε έναν παρόμοιο σκοπό και για τις σεξουαλικές ενώσεις οι οποίες τελούνταν σε ορισμένα αρχαία ιερά, όπου παρθένες και ακόμη και γυναίκες γενικά πίστευαν ότι ζευγάρωναν με κάποιο θεό. Είναι γνωστό ότι επί της βασιλείας του Τιβερίου στη Ρώμη η εκκοσμίκευση και η κατάχρηση τέτοιων πρακτικών οδήγησε στο κλείσιμο του ιερού της Ίσιδας από τη Σύγκλητο εξαιτίας του σκανδάλου που προκάλεσε ο πατρίκιος Μούντος, ο οποίος εξαγόρασε τους ιερείς και με αυτό τον τρόπο απόλαυσε εν αγνοία της την αρχιέρεια Παουλίνα.
60. Ένα αρχαίο τελετουργικό χειρόγραφο που ανήκε σε μια Σκωτσέζα μάγισσα, το οποίο μας έδειξε ο καθ. G.B. Gardner, διευθυντής του Μουσείου Μαγείας στη Νήσο του Μαν, αναφέρεται ακριβώς στην πρακτική της μαστίγωσης μιας γυναίκας στα πλαίσια της σεξουαλικής μύησης· ο Gardner αναρωτιόταν εάν αυτό το πλαίσιο μπορεί να είχε σχέση με ορισμένες Ορφικές σκηνές μύησης στις νωπογραφίες της πομπηιανής Βίλλας των Μυστηρίων· όπως είναι γνωστό, υπάρχει μεταξύ αυτών η εικόνα μιας νεαρής γυναίκας που τη χτυπούν. Αυτό είναι μάλλον περίεργο, γιατί αυτές οι σκηνές είναι ουσιαστικά συμβολικές. Ωστόσο, δεν αποκλείουμε εξ ορισμού την αμφισημία πολλών συμβόλων ή τη δυνατότητά τους να έχουν νόημα τόσο σε ένα πνευματικό όσο και σ' ένα πραγματικό επίπεδο.
61. Krafft-Ebing, *Psychopathia sexualis*, p. 18.
62. Σχετικά με τον κόσμο αυτό του μυστικού αισθησιασμού, βλ. τη μάλλον τολμηρή γλώσσα του Eliphas Lévi (*Il Grande Arcano*, ιταλική μετάφραση: Ρώμη, 1954, pp. 77-78): «Η Μαρία Αλακόκ και η Μεσσαλίνα υπέφεραν το ίδιο μαρτύριο· και οι δύο ξύπνησαν μέσα τους επιθυμίες που ξεπερνούσαν τη φύση και ήταν αδύνατο να ικανοποιηθούν. Ανάμεσα στις δύο γυναίκες υπήρχε η διαφορά ότι αν η Μεσσαλίνα μπορούσε να προβλέψει τι έπρεπε να βιώσει η Μαρία Αλακόκ, θα την ζήλευε». «Το ερωτικό πάθος, αποσπασμένο από το νόμιμο αντικείμενό του και εξημμένο από μια παράλογη επιθυμία να παραβιάσει κανείς το ίδιο το άπειρο, όπως η τρέλα του Μαρκήσιου Ντε Σαντ, οδηγεί σε μια δίψα για βασανιστήρια και αίμα: ρακενδυσία, ταπείνωση και αυτοτιμωρία από τη μία μεριά, προσβολές υστερίας και πριαπισμού, από την άλλη, που μας κάνουν να πιστεύουμε στην άμεση επίδραση του διαβόλου». «Παροξυσμός των μοναχών, απάρνηση του Ουράνιου Νυμφίου, αντιστάσεις του σούκουμπου στεφανωμένου με άστρα, περιφρόνηση για την Παρθένο και τους αγγέλους». Και ο Lévi συμπεραίνει: «Τα χείλη που έχουν πιει από αυτή τη θανάσιμη κούπα θα μείνουν για πάντα αλλοιωμένα και έντρομα· οι καρδιές, από τη στιγμή που κάηκαν από αυτόν τον παροξυσμό, θα βρίσκουν στο εξής τις αληθινές πηγές του έρωτα ανούσιες». Αυτές είναι, ωστόσο, παράξενα περιορισμένες αντιλήψεις για έναν συγγραφέα που, όπως ο Lévi, διακηρύσσει πως είναι εσωτεριστής, όμως εδώ μιλάει για «αληθινές πηγές του έρωτα» και, ακόμη, για «ξεπέρασμα της φύσης». Στην πραγματικότητα, η βαθύτερη και η πιο αληθινή πηγή του έρωτα, ακόμα και στις αποκλίνουσες μορφές της εκδήλωσής του, είναι ακριβώς αυτή που δημιουργεί τέτοιους «παροξυσμούς».
63. Krafft-Ebing, *Psychopathia sexualis*, p. 9.
64. Μετ. Rückert (στο Klages, *Vom kosmogonischen Eros*, p. 68). Σ' ένα έργο του Goethe υπάρχει μια ενδιαφέρουσα μαρτυρία της αίσθησης που προκάλεσε το βαλς όταν πρωτοεμφανίστηκε, γιατί σε αυτό έβλεπαν μια μάλλον κοσμική αντανάκλαση των τεχνικών των αρχαίων *vertiginatores*. Παράλληλα με την περιστροφική κίνηση αυτού του χορού, ο πρωταγωνιστής δείχνει μια τέτοια ικανότητα μέθης κι εσωτερικής κατοχής της γυναίκας που κάνει αφόρητη τη σκέψη ότι η ερωμένη του θα μπορούσε να χορέψει βαλς με οποιονδήποτε άλλον άνδρα. Πρβλ. την αντίδραση του Byron στο βαλς, η οποία ωστόσο ήταν μάλλον μοραλιστική.
65. P. Piobb, *Venus*, p. 80.
66. *Μπριχαταρανιάκα-ουπανισάδ*, IV, iii, 21.
67. H. Ellis, *Studies*, v. V, p. 161.
68. *Fragm.*, pp. 101-102.
69. «Σε νιώθω δική μου ως τα απώτατα βάθη μου, όπως η ψυχή μου αναμιγνύεται με το σώμα» (D'Annunzio, *Il Fuoco*). Ο Βέρθερος στο μυθιστόρημα του Goethe λέει, για να δείξει την επίδραση μιας γυναίκας πάνω του: «Είναι σαν η ψυχή μου να έχει διαπεράσει όλα τα νεύρα μου».
70. Πέρ' από αυτό το ειδικό πλαίσιο, μια αναφορά στην *Καμασούτρα* (II, 1) λέει ότι στα ανώτερα επίπεδα του πάθους κατά τη συνουσία, η γυναίκα «τελειώνει μην έχοντας πλέον αίσθηση του ίδιου της του σώματος» και «τότε στο τέλος νιώθει μια ανάγκη να σταματήσει τη συνουσία».

71. Εν τω μεταξύ πρέπει να θυμόμαστε την εφαρμογή αυτού του οπτικού συμβόλου στη σεξουαλική ένωση όταν η γυναίκα παίζει τον ενεργητικό ρόλο καθισμένη ιππαστί πάνω στον άνδρα, ο οποίος είναι ξαπλωμένος και ακίνητος, «και λικνίζεται μ' ένα σπειροειδές ανεβοκατέβασμα». Πρβλ. περαιτέρω, την ταντρική *βιπαρίτα-μαϊθούνα*.
72. Οι σχολαστικές ταξινομήσεις των ινδουιστικών ερωτικών πραγματειών μιλούν για τρεις τύπους γυναίκας που λιποθυμούν στη διάρκεια της συνουσίας, έναν τέταρτο τύπο που χάνει τις αισθήσεις του από την αρχή, κι έναν ακόμα τύπο που «στο μεγάλο πάθος το σώμα της σχεδόν διαλύεται μέσα στο σώμα του εραστή της», σε βαθμό τέτοιο που δεν μπορούν πια να πουν «ποιος είναι αυτός, ποια είναι αυτή ή τι είναι η ηδονή του έρωτα» (κείμενα στο R. Schmidt, *Indische Erotik*, Berlin, 1910, pp. 191-193).
73. Kierkegaard, *In vino veritas*, p. 52.
74. H. Ploss/ M. Bartels, *Das Weib*, v. I, p. 359.
75. A. Schopenhauer, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, pp. 119, 128-129.76. Μπορεί να παρατηρηθεί ότι εδώ εκδηλώνεται, από μιαν άλλη σκοπιά, η εσωτερική διαφορά ανάμεσα στη σεξουαλική και την τροφοδοτική λειτουργία. Αν αυτές οι λειτουργίες ήταν στον ίδιο βαθμό «βιολογικές» και «φυσικές», τότε το φαγητό θα συνοδευόταν από την ίδια αιδημοσύνη με το ζευγάρωμα.
77. Πρβλ., για παράδειγμα, E. Westermarck, *History of Human Marriage*, London-New York, 1891, cc. IV-VI.
78. Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des religions*, Paris, 1949, pp. 168, 173.
[ελλ. έκδοση: *Πραγματεία πάνω στην Ιστορία των Θρησκειών*, μετ. Έλση Τσούτη, «Χατζηνικολή», Αθήνα, 1981].
79. Ibid., p. 299.
80. Ibid., p. 307.
81. Ibid., pp. 175-176.
82. *Degli heroici furori*, intr. 22-23.
83. Baudelaire, *Oeuvres posthumes*, p. 78.
84. Σχετικά με αυτά όλα, βλ. E. Dühren, *Der Marquis De Sade und seine Zeit*, Jena, 1901.
85. De Sade, *Juliette, ou les prosperites du vice*, ed. 1797, II, pp. 314-350. Εδώ, «υπάρχει ένας Θεός που έχει δημιουργήσει όλα όσα βλέπουμε, αλλά με σκοπό το κακό· χαίρεται μονάχα με το κακό, και το κακό είναι η ουσία του... Μέσα στο κακό δημιούργησε τον κόσμο· μέσα στο κακό τον διατηρεί· για τους σκοπούς του κακού τον διαιωνίζει· η δημιουργία υπάρχει διαποτισμένη αποκλειστικά από το κακό. Βλέπω το αιώνιο και καθολικό κακό μέσα στον κόσμο... Ο δημιουργός του σύμπαντος είναι το πιο διεστραμμένο, το πιο άγριο και το πιο φρικτό απ' όλα τα όντα. Θα συνεχίζει να υπάρχει μετά απ' όλα τα όντα που κατοικούν στον κόσμο, και σε αυτόν όλα θα επιστρέψουν» (Παρ. στο M. Praz, *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, Milano-Roma, 1930).
86. De Sade, *Justin, ou les malheurs de la vertu*, 1, 95-96.
87. O de Sade μιλούσε για ένα «παραστράτημα στο μονοπάτι της αρετής» και κατέληγε ότι «καθώς η αρετή είναι κάτι που έρχεται σε αντίθεση με το σύστημα του κόσμου, όλοι όσοι την ακολουθούν μπορούν να είναι βέβαιοι ότι θα υποφέρουν φρικτά βασανιστήρια προκειμένου να επιστρέψουν στο βυθό του κακού, που είναι ο δημιουργός και ο ανακαινιστής όλων όσων βλέπουμε» (Juliette II, 345-346).
88. *Justine*, II, 117.
89. *Juliette*, II, 63.
90. *Justine*, IV, 40-41.
91. M. Praz, *La carne*, p. 104.
92. Ένα είδος σαδιστή καθόλου διανοητικό, αλλά τελεστής ανήκουστων ωμοτήτων και διαστροφών ήταν ο Marshall Gilles de Rais, ο οποίος είχε πολεμήσει υπό την Ιωάννα ντ' Αρκ. Πέρα από το γεγονός ότι ήταν καταφανώς θύμα έμμονων ψυχαναγκασμών, πέθανε τελικά σε κατάσταση

εσχάτης συντριβής. Ο Oscar Wilde, υπέρμαχος της διαστροφής, μετανόησε μέσα στη φυλακή του για όλα όσα πραγματικά σήμαινε αυτή για τον ίδιο, δηλαδή την ομοφυλοφιλία με ισχυρά αισθητικά χαρακτηριστικά, ενώ ο ήρωάς του, ο Ντόριαν Γκρέυ, ενεργεί συνεχώς με την επίγνωση ότι κάνει το κακό και, ως εκ τούτου, πολύ κοντά στη γνώση του αντιθέτου του, του καλού.

93. Σχετικά με την Οδό της Αριστεράς Χειρός, πρβλ. Evola, *Lo yoga della potenza*.
94. Αυτό είναι το αντίστοιχο εκείνου που έλεγε ο de Sade (*Justin*, II, p. 249): «Αν η καταστροφή είναι ένας από τους νόμους της [της φύσης], τότε εκείνος που καταστρέφει τους υπακούει».
95. Σχετικά με όλο αυτό, βλ. *Μπαγκαβάτ-Γκιτά*, IX passim.
[ελλ. έκδοση: *Μπαγκαβάτ Γκιτά: το θείο τραγούδι*, μετ. Γιώργος Ζωγραφάκης, «Δωδώνη», Αθήνα, 1966].
96. Ed. Heilborn, v. II, pp. 230, 650, 586, 502ff., 514.
97. F. Schlegel, *Kritische Schriften*, ed. Rasch, München, 1956, p. 101.
98. Η άποψη αυτή αντιστοιχεί στη θεωρία του Πλωτίνου περί *προόδου* και *επιστροφής*, και η δεύτερη από αυτές τις φάσεις, με τη σειρά της, μπορεί να συγκριθεί μ' εκείνη την οποία οι Στωικοί ονόμαζαν *ἐκπύρωσις* και οι πρώτοι Χριστιανοί συγγραφείς *ἀποκατάστασις παντός*. Εκείνο για το οποίο στην ουσία μιλούν οι όροι αυτοί είναι τα γεγονότα που θα συμβούν στο πλήρωμα των καιρών.
99. Αυτό μπορεί να συγκριθεί με μία ρήση του Γνωστικού Βαλεντίνου (στο G.R.S. Mead, *Fragments*, p. 224): «Από την αρχή είσαστε αθάνατοι και τέκνα της Ζωής — Ζωής όπως αυτή την οποίαν απολαμβάνουν οι Αιώνες. Αν το θελήσετε λοιπόν μπορείτε να μοιράσετε ανάμεσά σας το θάνατο, για να τον εξαφανίσετε και να πεθάνει στα χέρια σας· γιατί αν διαλύσετε τον κόσμο και δεν διαλυθείτε οι ίδιοι μέσα του, θα γίνετε οι κύριοι όλης της δημιουργίας και όλης της καταστροφής». Για κάποιες αναφορές στην «αριστερή πλευρά» στην καββαλιστική παράδοση, βλ. Αγρίππα (*De occulta philosophia*, III, 40), που υπενθυμίζει πως οι Καββαλιστές διέκριναν ανάμεσα σε δύο όψεις της θεότητας: η μία ονομαζόταν *ντι*, αριστερό χέρι και ξίφος του Κυρίου, αντίστοιχη στο δεινό σημείο που είναι αποτυπωμένο στον άνθρωπο μέσω του οποίου υποτάσσει αυτός όλα τα πράγματα· η άλλη ονομαζόταν *χεσένι*, ευσπλαχνία ή δεξιό χέρι του Κυρίου, η αρχή της αγάπης και της συμπόνοιας για όλα τα πλάσματα.
100. Για όλ' αυτά, βλ. J. Woodroffe, *Shakti and Shakta*, London-Madras, 1929, pp. 147ff.
101. Ibid., p. 153.
102. Βλ. N. Tsakni, *La Russie sectaire*, Paris, 1888, c. IV, pp. 63-73; K. Grass, *Die russischen Secten*, Leipzig, 1907-1909. Σαν μια αναλογία, μπορεί να παραθέσει κανείς τις τελετές ορισμένων δερβίσικων ομάδων από τους Μεβλεβί και τους Ιζαβί, όπου τραγούδια τα οποία έχουν συνήθως ως θέμα τους τη μέθη του έρωτα και του κρασιού τούς εξάπτουν στο χορό· αλλά είναι απαραίτητο ν' αποφύγουν κάθε κίνηση για όσο μεγαλύτερο διάστημα γίνεται, και μόνον όταν η παρόρμηση γίνει ασυγκράτητη οι παριστάμενοι, οι οποίοι κάθονται σε κύκλο, σηκώνονται όρθιοι και αρχίζουν να χορεύουν στροβιλιζόμενοι γύρω από τον άξονά τους ή παίρνοντας μέρος σε κυκλικούς χορούς. Κατόπιν, ασυναίσθητα ή μετά από ένα σήμα που δίνει ο Σεΐχης, αρχίζουν επικλήσεις με βάση συγκεκριμένες φόρμουλες (*ντικρ*). (Y. Millet, «De l'usage technique de l'audition musicale», στο *Etudes traditionelles*, Δεκέμβριος 1955, σ. 353-354).
103. N. Tsakni, *La Russie*, pp. 72-73.
104. R. Fülöp-Miller, *Le diable sacré*, Paris, 1929, p. 45. Από το έργο αυτό και οι σημειώσεις που ακολουθούν.
105. Ibid., p. 202. Βλ. επίσης 31-33.
106. Αναφερόμαστε στην πραγματεία *Contra adulteros legis* (I, 26-28), όπου ο Αυγουστίνος αναρωτιέται γιατί ο Θεός επιτρέπει να βιάζονται κορίτσια σε καιρούς πολέμου και συμφορών. Πέρα από την αδιερεύνητη φύση των ουράνιων σχεδίων και κάποια νύξη ενδεχόμενης μετά θάνατον αμοιβής για τα επίγεια βάσανα (προϋποθέτοντας ότι ο βιασμός ενός κοριτσιού συμποσούται σ' ένα απλό βάσανο), αναρωτιέται μήπως τα συγκεκριμένα κορίτσια είχαν υποπέσει στο αμάρτημα της υπερηφάνειας επιδεικνύοντας την αρετή τους. Στα μάτια του Αυγουστίνου, οι αρετές τις οποίες το άτομο μπορούσε να αποκτήσει αφ' εαυτού του και μόνο, δίχως τη βοήθεια της ουράνιας χάρης, όπως οι αρετές των «εθνικών», δεν ήταν παρά «περίλαμπρη φαυλότητα». Το λουθηρανικό *pecca fortiter* (αμάρτανε ανθρωπίνως) επέτασσε να μην αντιστεκόμαστε στην αμαρτία αλλά να εγκαταλείπουμε εξ ολοκλήρου τον εαυτό μας σε αυτή, με την ελπίδα ότι θα λάβουμε τη σωτήρια θεία χάρη μέσ' από την ίδια μας την ταπείνωση και την ομολογία της αδυναμίας μας.
107. R. Fülöp-Miller, *Le diable sacré*, pp. 268-269.

4

Θεοί και θεές, άνδρες και γυναίκες

Μυθολογία, οντολογία, ψυχολογία.

Στις παραδοσιακές διδασκαλίες εμφανίζεται σχεδόν παντού το θέμα μιας πρωταρχικής δυαδικότητας ή πολικότητας η οποία συσχετίζεται με εκείνη των φύλων. Πρόκειται για μια δυαδικότητα που άλλοτε παρουσιάζεται με όρους καθαρά μεταφυσικούς, άλλοτε υπό τη μορφή μιας δυάδας θεϊκών ή μυθολογικών μορφών, κοσμικών στοιχείων, αρχών, θεών και θεαινών.

Η ιστορία των θρησκειών μέχρι προσφάτως έτεινε να αντιμετωπίζει το θέμα ως μια μορφή ανθρωπομορφισμού. Έχοντας ο άνθρωπος δημιουργήσει τους θεούς κατ' εικόνα και ομοίωσή του, θα μετέφερε και θα πρόβαλλε ακολούθως σε αυτούς τη σεξουαλική διαφοροποίηση η οποία χαρακτηρίζει τα θνητά πλάσματα αυτής της γης. Έτσι όλες αυτές οι θεϊκές δυάδες και διχοτομίες δεν θα ήταν παρά προϊόντα μιας φαντασίας που μοναδικό της συγκεκριμένο περιεχόμενο έχει την ανθρώπινη εμπειρία του φύλου.

Αλήθεια όμως είναι το ακριβώς αντίθετο. Ο παραδοσιακός άνθρωπος έψαχνε να ανακαλύψει μέσα στην ίδια τη θεότητα το μυστικό και την ουσία του φύλου. Γι' αυτόν τα φύλα, πριν υπάρξουν κατά φυσικό τρόπο, υπήρχαν ως υπερατομικές δυνάμεις και ως υπερβατικές αρχές· πριν εμφανιστούν στη «φύση» υπήρχαν στη σφαίρα του ιερού, του πνευματικού, του κοσμολογικού. Και μέσα στην ατελείωτη πολυμορφία των θεϊκών μορφών οι οποίες διαφοροποιούνταν σε θεούς και θεές, ο άνθρωπος προσπαθούσε ακριβώς να συλλάβει την ουσία του αιώνιου αρσενικού και του αιώνιου θηλυκού, εκδήλωση και αντανάκλαση των οποίων είναι ο διπολισμός των φύλων στα ανθρώπινα όντα. Σε μια τέτοια βάση, η άποψη των ιστορικών της θρησκείας που είδαμε παραπάνω πρέπει να αντιστραφεί: αντί το ανθρώπινο φύλο να γίνεται το θεμέλιο για την κατανόηση των σεξουαλικά διαφοροποιημένων θεϊκών μορφών, είναι ακριβώς το περιεχόμενο αυτών των μορφών που θα πρέπει να μας δώσει το κλειδί για τις βαθύτερες και καθολικότερες όψεις του φύλου στον άνδρα και τη γυναίκα. Μόνο αυτές οι μορφές, γεννήματα μιας σοφής διαίσθησης ή ακόμα και δραστικής, ατομικής ή συλλογικής, υπεραισθητηριακής αντίληψης, μπορούν να μας προσφέρουν το νόημα αυτού που αποκαλέσαμε παραπάνω απόλυτη αρρενωπότητα και απόλυτη θηλυκότητα ως προς τις θεμελιώδεις τους όψεις. Μπορούν ακόμη να μας οδηγήσουν να διακρίνουμε και ν' αναγνωρίσουμε ορισμένες αντικειμενικές «σταθερές» μέσα στις εκφυλισμένες και υβριδικές μορφές με τις οποίες εμφανίζεται το φύλο στα εμπειρικά άτομα και στις παραλλαγές των εκδηλώσεών του που οφείλονται σε διαφορετικές φυλές και πολιτισμούς. Από το *sacrum* [το ιερό μυστήριο] και από τη μυθολογία του φύλου, ειδικά, θα μπορούσαν να αντληθούν μια χαρακτηρολογία και μια ψυχολογία του φύλου οι οποίες θα ήθελαν πράγματι να φτάσουν στο βάθος του αντικειμένου

τους. Αυτό είναι το επιχείρημα που θα υποστηρίξουμε τώρα. Και αυτό είναι κάτι το οποίο δεν μπορεί να παραβλέψει η παρούσα μελέτη, ακόμη και αν αυτό έχει κάτι το δυσνόητο και το καινοφανές για τον σημερινό αναγνώστη.

Πρέπει εξαρχής να τονιστεί ότι η παραδοσιακή οπτική την οποία ακολουθούμε αντιτίθεται στις νατουραλιστικές ερμηνείες τις οποίες παραθέσαμε και είναι επίσης αρκετά διαφορετική από τις τρέχουσες ψυχαναλυτικές απόψεις. Παραπάνω, είπαμε ότι οι αρχές της απόλυτης αρρενωπότητας και θηλυκότητας δεν είναι απλές ιδέες, αφηρημένες και κενές πραγματικού περιεχομένου καθαυτές, χρήσιμες μόνο και μόνο ως σταθερότυποι για τη μελέτη των μικτών και επιμέρους εμπειρικών μορφών του φύλου. Ούτε τις αντιλαμβανόμαστε ως απλούς «ιδεώδεις τύπους» οι οποίοι υπάρχουν μόνο στο βαθμό που ενσαρκώνονται κατά προσέγγιση σε ένα συγκεκριμένο ον. Αντιθέτως, πρόκειται για αληθινές αρχές με το νόημα της ελληνικής λέξης *ἀρχαί* — «όντα», αρχές-δυνάμεις υπερατομικής τάξεως οι οποίες με διάφορους τρόπους ορίζουν εκείνο δυνάμει του οποίου κάθε άνδρας είναι άνδρας και κάθε γυναίκα γυναίκα. Υπήρχαν πριν και πέρα από τη σφαίρα της ύπαρξης κάθε θνητού άνδρα και γυναίκας και πέρα από τη φθαρτή τους ατομικότητα. Τέτοιες αρχές έχουν μια μεταφυσική ύπαρξη. Αυτή η ιδέα έχει εκφραστεί κατά έναν μεστό σημασίας τρόπο από τις ταντρικές και σαχαϊγιακές σχολές, οι οποίες προσέδιδαν στη διάκριση των όντων σε αρσενικό και θηλυκό έναν αυστηρά οντολογικό χαρακτήρα, που πηγάζει από τη μεταφυσική φύση των αρχών οι οποίες είχαν τα ονόματα του Σίβα και της Σάκτι, ή μυθικών τους προσωποποιήσεων όπως ο Κρίσνα και η Ράντα.

Μπορούμε λοιπόν να εφαρμόσουμε σε αυτή την περιοχή την πλατωνική θεωρία των ιδεών ερμηνευμένη κατά μία ρεαλιστική και μαγική έννοια, την ιδέα δηλαδή του «αρχετύπου» κατανοούμενη όχι απλώς ως μια εννοιολογική αφαίρεση του νου αλλά ως μια ρίζα του πραγματικού, και πραγματικότητα την ίδια υψηλότερης κατηγορίας. Οι δυνάμεις για τις οποίες μιλάμε εδώ είναι αόρατα παρούσες σε όλα τα ατομικά όντα τα οποία αυτές περιβάλλουν και μέσω των οποίων εκδηλώνονται. Αυτές οι έμφυλες θεότητες και οι προσωποποιήσεις του φύλου ζουν και παρουσιάζονται με διάφορους τρόπους, σε διάφορους βαθμούς ως προς την ένταση, στο πλήθος των ανδρών και των γυναικών, στον χώρο και στον χρόνο. Και αυτή η πολλαπλότητα και η μεταβατικότητα των μορφών τους, που είναι συχνά εμβρυακές ή σκιώδεις, παραδόξως δεν θίγει την ταυτότητα και τον αιώνιο χαρακτήρα αυτών των όντων.

Φαίνεται λοιπόν αρκετά καθαρά η διαφορά ανάμεσα στην άποψή μας και σ' εκείνα τα σύγχρονα ρεύματα που αναφέραμε, αφού τα τελευταία ενεργούν σε ένα επίπεδο όχι μεταφυσικό αλλά ψυχολογικό. Παρ' όλο που ο Jung απέφυγε να συρρικνώσει τις φιγούρες της σεξουαλικής μυθολογίας σε απλή φαντασίωση και ποιητική κατασκευή και παρ' όλο που διέβλεψε σε αυτές τη δραματοποίηση «αρχετύπων» με οικουμενικό χαρακτήρα και ανεξάρτητη πραγματικότητα, κατανοούσε από την άλλη μεριά αυτή την πραγματικότητα με απλώς ψυχολογικούς όρους και την ανήγαγε σε ψυχικές προβολές του συλλογικού ασυνειδήτου

και σε «ανάγκες» τις οποίες το σκοτεινό και ατταβιστικό κομμάτι της ανθρώπινης ψυχής επέβαλλε πάνω στο συνειδητό και προσωπικό της κομμάτι. Σε αυτό βλέπουμε καθαρά όχι μόνο μια ορολογική σύγχυση αλλά και, μέσ' από την παραπλανητική χρήση της έννοιας του ασυνειδήτου και τη στήριξη σε μια φαινομενολογία του ψυχοπαθολογικού, την επικύρωση της γενικής σύγχρονης τάσης να επιστρέφει το κάθε τι στις απλώς ανθρώπινες διαστάσεις. Αν κάθε αρχή υπερβατικού χαρακτήρα μπορεί να αναχθεί σε «ψυχολογικό δεδομένο» το οποίο υπόκειται σε πειραματισμό, μια θεμελιώδης διαφορά χαράζεται ανάμεσα στην ψυχολογία ως αυτοσκοπό, από τη μία μεριά, και σε μια οντολογική κατανόησή της, από την άλλη. Στην πραγματικότητα, όλες οι ερμηνείες του Jung καταλήγουν σε ένα πολύ κοινότοπο επίπεδο, και η ενόρασή του σχετικά με την υπερατομική και αιώνια πραγματικότητα των σεξουαλικών «αρχετύπων» αχρηστεύεται ή υποβαθμίζεται από την επαγγελματικά παραμορφωμένη του νοοτροπία και από την έλλειψη της κατάλληλης θεωρητικής αφετηρίας.

Η απόκλιση ανάμεσα στις δύο αυτές οπτικές μπορεί να φανεί ακόμη καθαρότερα στο επίπεδο των πρακτικών τους συνεπειών. Ο Jung είχε πάντα στο μυαλό του τη θεραπεία των νευροπαθών ασθενών και πίστευε σοβαρά ότι ο σκοπός των αρχαίων θρησκειών, μυστηρίων και μυητικών τελετουργιών δεν ήταν διαφορετικός από τον δικό του: να θεραπεύουν άτομα τα οποία έπασχαν από ψυχικές συγκρούσεις και δεν βρίσκονταν σε αρμονία με το ασυνείδητο κομμάτι του είναι τους. Τελικά, ήταν γι' αυτόν ένα ζήτημα «αποφόρτισης» των αρχετύπων και αποκάθαρσής τους από το μυθικό και φαντασμαγορικό στοιχείο —*το μάνα*— το οποίο τους προσδίδει έναν καταναγκαστικό χαρακτήρα, και αναγωγής τους σε φυσιολογικές ψυχολογικές λειτουργίες, πράγμα που ισχύει επίσης για τα αρσενικά και θηλυκά αρχέτυπα όπως αναδύονται εδώ κι εκεί στην καθημερινή συνείδηση.[1] Αντίθετα, η γνώση της μεταφυσικής πραγματικότητας των σεξουαλικών αρχετύπων είχε παραδοσιακά το ρόλο ενός θετικού θεμελίου για τις ιερές σεξουαλικές τελετουργίες. Τέτοιες πρακτικές και τελετουργίες δεν επινοήθηκαν για να επαναφέρουν ένα διχασμένο υποκείμενο που παλεύει με τα «συμπλέγματά» του σε μια κοινότοπη φυσιολογική κατάσταση, αλλά για να αναπτύξουν ένα σύστημα επικλήσεων και βιωμάτων συμμετοχής που εκτείνονται πέρα από το ανθρώπινο και να ανοίξουν το εγώ σε εκείνες τις δυνάμεις τις οποίες ο Jung ανήγαγε στην ανεξήγητη αίγλη των εικόνων του ασυνειδήτου.[2]

Είναι σημαντικό να προσθέσουμε ότι στον παραδοσιακό κόσμο υπήρχε ένα σύστημα σχέσεων ανάμεσα στην πραγματικότητα και τα σύμβολα και ανάμεσα στις πράξεις και τους μύθους, έτσι ώστε ο κόσμος των θεϊκών μορφών όχι μόνο ήταν σε θέση να διαπερνά τις βαθύτερες διαστάσεις της ανθρώπινης σεξουαλικότητας, αλλά μπορούσε ακόμα να παρέχει κανονιστικές αρχές για τις σχέσεις οι οποίες συνδέουν, στα πλαίσια ενός υγιούς πολιτισμού, τον άνδρα με τη γυναίκα. Σε αυτή τη βάση τέτοιες σχέσεις αποκτούσαν μια βαθιά σημασία και συμμορφώνονταν προς ένα νόμο κι ένα κριτήριο υψηλότερο από τον κόσμο των απρόβλεπτων συμβάντων, της ελεύθερης βούλησης και των καθαρά ατομικών συνθηκών.

Θα εξετάσουμε τώρα εν συντομία και αυτή την όψη της μεταφυσικής του φύλου.

Η μεταφυσική δυάδα.

Όσον αφορά τις δυαδικότητες, ας εξετάσουμε πρώτα εκείνες που έχουν έναν αφηρημένο, μεταφυσικό χαρακτήρα ο οποίος δεν έχει ακόμα επηρεαστεί από τη δημιουργία μύθων και συμβόλων.

Η θεμελιώδης ιδέα είναι ότι η οικουμενική δημιουργία ή εκδήλωση εκδραματίζεται υπό την επιρροή μιας δισυπόστατης αρχής μέσα στην υπέρτατη ενότητα, με τον ίδιο τρόπο που η αναπαραγωγή της ζωής πηγάζει από την ένωση του αρσενικού με το θηλυκό.

Όσον αφορά την αναπαραγωγή ο Αριστοτέλης έγραφε, «Το αρσενικό αντιπροσωπεύει τη συγκεκριμένη μορφή. Το θηλυκό αντιπροσωπεύει την ύλη, η οποία είναι παθητική στο βαθμό που είναι θηλυκή, ενώ το αρσενικό είναι ενεργητικό».[3] Αυτή η πολικότητα επανέρχεται στις έννοιες της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, έχοντας τις πηγές της στα μυστήρια και εφαρμοζόμενη σε διάφορες μορφές οι οποίες σήμερα δεν κατανοούνται πλέον στο αρχικό, ζωντανό τους νόημα. Το αρσενικό είναι μορφή, το θηλυκό είναι ύλη. «Μορφή» εδώ σημαίνει τη δύναμη η οποία ορίζει και αφυπνίζει την αρχή της κίνησης, της ανάπτυξης, του γίγνεσθαι. «Ύλη» σημαίνει την υλική και οργανική αιτία κάθε ανάπτυξης, την απολύτως ακαθόριστη δυνατότητα, την ουσία ή δύναμη η οποία, στερούμενη η ίδια μορφής, μπορεί να προσλάβει οποιαδήποτε μορφή και η οποία αφεαυτής δεν είναι τίποτε αλλά μπορεί να γίνει τα πάντα εφόσον αφυπνιστεί και γονιμοποιηθεί. Η ελληνική λέξη *ὕλη*, ως εκ τούτου, δεν σημαίνει ούτε την ύλη από την οποία συνίσταται ένας οργανισμός ούτε εκείνη από την οποία συνίσταται η φύση εν γένει. Είναι δύσκολο για μας να κατανοήσουμε αυτόν τον όρο, αλλά στα παρόντα συμφραζόμενα αντιστοιχεί σε μια μυστηριώδη οντότητα, σκοτεινή και αβυθομέτρητη, η οποία ταυτόχρονα έχει και δεν έχει ύπαρξη επειδή είναι το απλώς δυνατό και ως εκ τούτου η δύναμη-ουσία της «φύσεως» ως αλλαγής και ατέρμονου γίγνεσθαι. Με πυθαγόρειους όρους, είναι επίσης η αρχή της Δυάδος (του διπλού, του Δύο). Αντιτίθεται στο Ένα και παρουσιάζεται από τον Πλάτωνα ως το δεύτερον ή εκείνο το οποίο συνιστά πάντοτε το «άλλο», που σχετίζεται με ό,τι καταλαμβάνει χώρο, χώρα, και με τη «μητέρα» ή «μήτρα-τροφό» του γίγνεσθαι.[4] Γενικά, αυτός είναι ο τρόπος με τον οποίον παρουσιάζονται το αρσενικό και το θηλυκό στην πιο αφηρημένη τους έκφραση από την παραδοσιακή μεταφυσική.

Σε έναν περαιτέρω συσχετισμό, το αρσενικό και το θηλυκό μπορούν να οριστούν ως αντίστοιχα προς το είναι (στην υψηλότερη έννοιά του) και το γίγνεσθαι. Προς εκείνο που κλείνει μέσα του την ίδια του την αρχή κι εκείνο που έχει την αρχή του σε κάτι άλλο. Προς το είναι (σταθερό και αμετάβλητο) και τη ζωή (μεταβολή, ψυχή ή ζωοποιό ουσία, μητρική ουσία και γίγνεσθαι). Από αυτή την

άποψη ο Πλωτίνος έγραφε για το είναι, ή *ὄν*, και για το θηλυκό συμπλήρωμα του αιώνιου αρσενικού, την *οὐσία*· για το αιώνιο είναι και την αιώνια δύναμη, η οποία κατά έναν ορισμένο τρόπο ταυτιζόταν με τη «φύση» και με τη «θεία ψυχή». Το είναι, στον Πλωτίνο, συνδέεται επίσης με τον *νοῦν*, μια άλλη λέξη που έχει γίνει δύσκολο να καταλάβει κανείς σήμερα. Είναι η πνευματική αρχή, η αντιληπτή ως Ολύμπια αρχή στον άνθρωπο, αμετάβλητη παρουσία και καθαρό φως, η οποία στον Πλωτίνο παίρνει επίσης τη μορφή του Λόγου όταν θεωρείται εν δράσει μέσω της οποίας ενεργοποιεί και γονιμοποιεί την ύλη ή την κοσμική δύναμη. Σε αντίθεση με αυτήν, το θηλυκό είναι η ζωϊκή δύναμη. Ως Ψυχή είναι «η ζωή του αιώνιου είναι» η οποία, όταν η εκδήλωση «προχωρεί» από το Ένα, εκπτύσσεται μέσα στο χρόνο, στο γίγνεσθαι, έτσι ώστε οι δύο αρχές αλληλοσυμπλέκονται και αναμειγνύονται με διάφορους τρόπους· ο αρσενικός Λόγος διατηρείται μέσα σε κάθε τι το οποίο είναι, το οποίο παραμένει ταυτόσημο προς τον εαυτό του, το οποίο δεν αλλοιώνεται και είναι η καθαρή αρχή της μορφής.[5]

Ο ελληνικός όρος *φύσις* έχει ένα νόημα που διαφέρει σημαντικά από το σημερινό, ματεριαλιστικό νόημα της λέξης· νόημα, ωστόσο, το οποίο πρέπει να διατηρηθεί εκεί που η θηλυκή αρχή ταυτίζεται με τη «φυσική» αρχή. Στην πραγματικότητα, η υπερφυσική αρχή στον παραδοσιακό συμβολισμό θεωρείται πάντοτε ως «αρσενική», ενώ η αρχή της φύσεως και του γίγνεσθαι θεωρείται ως «θηλυκή». Αυτή την πολικότητα θα τη συναντήσουμε και στον Αριστοτέλη· απέναντι στον ακίνητο νου ο οποίος είναι καθαρή λειτουργία, στέκει εδώ η «φύσις», στην οποία ο νους με την απλή παρουσία του ως «ακίνητο κινούν» προκαλεί την κρίσιμη κίνηση ή το πέρασμα από την άμορφη δυνατότητα, την «ύλη», στη μορφή, δηλαδή την εξατομικευμένη ύπαρξη. Αυτή η δυάδα είναι ισοδύναμη με τη δυάδα του Ουρανού και της Γης, την πολικότητα της ουράνιας και της χθόνιας αρχής ως κοσμολογικές-συμβολικές εικόνες του αιώνιου αρσενικού και του αιώνιου θηλυκού.

Ένας άλλος συμβολισμός του θηλυκού, τον οποίον ήδη συζητήσαμε, είναι ο συμβολισμός των Υδάτων. Τα Ύδατα ενσαρκώνουν διάφορα νοήματα· πρώτ' απ' όλα εκπροσωπούν την αδιαφοροποίητη ζωή η οποία είναι προγενέστερη κάθε μορφής· δεύτερον, συμβολίζουν εκείνο που τρέχει και κυλάει και είναι ως εκ τούτου ασταθές και μεταβλητό, άρα και η αρχή του οτιδήποτε υπόκειται στον πολλαπλασιασμό και τη φθορά, ό,τι ανήκει στον κόσμο τον οποίον οι αρχαίοι ονόμαζαν υποσελήνιο. Τέλος, αντιπροσωπεύουν ακόμα την αρχή κάθε γονιμότητας και ανάπτυξης σύμφωνα με την αναλογία της γονιμοποιητικής δράσης του νερού πάνω στη γη και το χώμα. Από την άλλη μεριά, έχουμε μιλήσει για την «υγρή αρχή» της γέννησης και για την αντιπαράθεση ανάμεσα στα «ύδατα της ζωής» και τα «ουράνια ύδατα». Ας προσθέσουμε τώρα ότι τα Ύδατα συνδέονταν συμβολικά με τον οριζόντιο άξονα [━] ο οποίος αντιστοιχεί στην αριστοτελική κατηγορία του *κεῖσθαι*, που αντιτίθεται στον κάθετο άξονα [❙] ο οποίος αντιστοιχεί στην κατηγορία του *ἔχειν*, με την ειδική έννοια του στέκεσθαι

κατακόρυφα· η σύνδεση αυτού του τελευταίου με την αρσενική αρχή εκφραζόταν στους αρχαίους καιρούς από τον φαλλικό και ιθυφαλλικό συμβολισμό του ανορθωμένου πέους.

Συμπληρωματικά προς τα Ύδατα ως θηλυκή αρχή, η αρσενική αρχή συσχετιζόταν συχνά με το Πυρ. Ωστόσο, πρέπει να έχουμε πάντοτε κατά νου την πολυσημία των αρχαίων συμβόλων, την ικανότητά τους δηλαδή να συνιστούν πολύ διαφορετικές σημασίες, οι οποίες δεν είναι αμοιβαία αποκλειστικές αλλά ακολουθούν τη λογική διαφόρων προοπτικών. Η αρσενική αρχή ως Πυρ έχει πολλές όψεις (να θυμηθούμε στην ινδουιστική παράδοση τη διπλή γέννηση του Άγκνι και στην κλασική παράδοση τη διπλή φύση του γήινου και ηφαιστειακού πυρός και του ουρανίου πυρός), αλλά ιδωμένη από την πλευρά της φλόγας που θερμαίνει και δίνει ζωή, η φωτιά χρησιμοποιήθηκε και ως σύμβολο του θηλυκού, και από αυτή την άποψη έχει παίξει σημαντικό ρόλο στις ινδοευρωπαϊκές λατρείες. Η Ατάρ, η ελληνική Εστία και η ρωμαϊκή Vesta είναι προσωποποιήσεις της φωτιάς με αυτή την έννοια. (Ο Οβίδιος λέει, «Η Vesta είναι η ζωντανή φλόγα»). Η φωτιά στο νοικοκυριό και στις δημόσιες τελετές, η ίδια ιερή και αιώνια φλόγα που έκαιγε στο παλάτι των Καισάρων και μεταφερόταν στις επίσημες τελετές, η φωτιά που κάθε ελληνικό και ρωμαϊκό στράτευμα κουβαλούσε μαζί του και διατηρούσε αναμμένη μέρα και νύχτα, συνδεόταν με τη θηλυκή πλευρά της θείας ουσίας, κατανοούμενη ως η ζωτική ορμή του ζωοποιητικού στοιχείου. Σε αυτά τα πλαίσια επιζεί ακόμα η αρχαία ιδέα ότι το ξαφνικό σβήσιμο της οικιακής φωτιάς είναι σημάδι θανάτου· δεν είναι το «είναι», αλλά η ζωή αυτή που πλήττεται.

Στις ανατολικές παραδόσεις συναντάμε άφθονη επικύρωση αυτών των συμβολικών όψεων. Οι παραδόσεις της Άπω Ανατολής γνωρίζουν τη δυάδα Ουρανού-Γης: ο Ουρανός ταυτίζεται με την «ενεργή τέλεση» (*τσ'ιέν*) και η Γη με την «παθητική τελείωση» (*κουέν*). Στη *Μεγάλη πραγματεία*[6] λέγεται, «Το αρσενικό ενεργεί σύμφωνα με τον τρόπο του δημιουργικού, ενώ το θηλυκό ενεργεί σύμφωνα με τον τρόπο του δεκτικού», και ακόμα[7]: «Το δημιουργικό δρα στις μεγάλες ενάρξεις, ενώ το δεκτικό φέρνει στην ολοκλήρωση τα πράγματα που έχουν αρχίσει... η Γη γονιμοποιείται από τον Ουρανό και ενεργεί τη σωστή στιγμή... Ακολουθώντας τον Ουρανό συναντάει τον κύριό της και ακολουθεί το δικό του δρόμο σύμφωνα με την ορθή τάξη». Όπως ακριβώς και στους Πυθαγορείους, η δυάδα (το Δύο) συνδέεται εδώ με τη θηλυκή αρχή, και οι περιττοί αριθμοί γενικά συνδέονται με τον Ουρανό ενώ οι ζυγοί αριθμοί συνδέονται με τη Γη. Η ενότητα είναι η αρχή· το Δύο είναι ο θηλυκός αριθμός της Γης· το τρία είναι ένας αρσενικός αριθμός καθώς αντιπροσωπεύει την ενότητα προστιθέμενη στη Γη (1 συν 2 ίσον 3), και ως εκ τούτου εκφράζει κάθε τι το οποίο μέσα στον κόσμο του γίγνεσθαι φέρει το σημείο και την αποτυπωμένη μορφή της ανώτερης αρχής, ως μία από τις εικόνες της.[8] Αυτός ο αριθμολογικός συμβολισμός έχει έναν οικουμενικό χαρακτήρα. Τον συναντάμε επίσης στη Δύση έως ακόμα και τον Μεσαίωνα και τον Δάντη. Βρίσκεται στη βάση του αρχαίου ρητού «Ο Θεός αγαλλιά με τους περιττούς αριθ-

μούς» (επειδή σε κάθε περιττό αριθμό, το Ένα επικρατεί και πάλι του Δύο).

Πιο χαρακτηριστική όμως είναι, στις παραδόσεις της Άπω Ανατολής, η μεταφυσική δυάδα στη μορφή του *γιανγκ* και του *γιν*, τα οποία κατανοούνται ως ταυτόχρονα στοιχειώδεις καθορισμοί και πραγματικές δυνάμεις ενεργές σε κάθε επίπεδο του είναι. Ως καθορισμοί, το *γιανγκ* έχει τη φύση του Ουρανού και του κάθε τι του ενεργητικού, θετικού και αρσενικού, ενώ το *γιν* έχει τη φύση της Γης και του κάθε τι του παθητικού, αρνητικού και θηλυκού. Στον γραφικό τους συμβολισμό μία συνεχής γραμμή αντιστοιχεί στο *γιανγκ* (—), ενώ μια διακεκομμένη γραμμή αντιστοιχεί στο *γιν* (--), υποβάλλοντας την ιδέα του «δύο», και ως εκ τούτου την πλατωνική δύναμη του «άλλου». Τα τρίγραμμα και τα εξάγραμμα που διαμορφώνονται από τους διάφορους συνδυασμούς αυτών των δύο στοιχειωδών σημείων παρέχονται από το *Ι Τσινγκ*, το θεμελιώδες κείμενο της κινέζικης παράδοσης, ως κλειδιά των ουσιωδών καταστάσεων οι οποίες μπορούν να εμφανιστούν στην πραγματικότητα, τόσο σε μια πνευματική ή φυσική κατηγορία του σύμπαντος όσο και σε μια ανθρώπινη, ατομική ή συλλογική σφαίρα. Όλα τα φαινόμενα, οι μορφές, τα όντα και οι μεταβολές μέσα στον κόσμο θεωρούνται στο επίπεδο των διαφόρων συναντήσεων και συνδυασμών μεταξύ του *γιν* και του *γιανγκ*. Από αυτό παίρνουν τον τελικό τους χαρακτηρισμό. Από δυναμική άποψη το *γιανγκ* και το *γιν* είναι αντιτιθέμενες αλλά και συμπληρωματικές δυνάμεις. Το φως και ο ήλιος διαθέτουν μια *γιανγκ* ποιότητα ενώ η σκιά και η σελήνη διαθέτουν μια ποιότητα *γιν*. Η φωτιά είναι *γιανγκ*, το νερό είναι *γιν*· οι κορυφές των βουνών είναι *γιανγκ*, οι κοιλάδες *γιν*· το διαφανές είναι *γιανγκ*, το αβυθομέτρητο *γιν*, κοκ. Τελικά, είναι η κυριαρχία του *γιν* στη γυναίκα και του *γιανγκ* στον άνδρα εκείνο που τους κάνει αυτό που είναι: σε αυτό το επίπεδο το καθαρό *γιανγκ* και το καθαρό *γιν* εμφανίζονται ως οι ουσίες της απόλυτης αρρενωπότητας και της απόλυτης θηλυκότητας αντιστοίχως. Πέρα από την άποψη του συμβολισμού που μας οδηγεί πίσω στους συγγραφείς που ήδη είδαμε στην ελληνική παράδοση, αξίζει εδώ να παρατηρήσουμε την απόδοση των ψυχρών, υγρών και σκοτεινών ποιοτήτων στο *γιν* και των ξηρών, ζεστών και φωτεινών ποιοτήτων στο *γιανγκ*. Η ψυχρή ποιότητα του *γιν* μπορεί να φαίνεται σαν αντίφαση προς τις όψεις της θερμότητας, της φλόγας και της ζωής τις οποίες είδαμε επίσης να συμπεριέχονται στη θηλυκή αρχή, αλλά θα πρέπει να ερμηνευθούν στο ίδιο πλαίσιο με το ψυχρό φως της σελήνης και την ψυχρότητα θεαινών όπως η Άρτεμις η οποία προσωποποιεί την αρχή αυτού του φωτός· και μπορούμε να δούμε τη σημασία αυτού του σημείου στη μελέτη του θηλυκού χαρακτήρα και της γυναίκας. Στο *γιν*, ως εκ τούτου, ανήκουν οι ίσκιοι και το σκοτάδι σε αναφορά προς τις στοιχειακές δυνάμεις οι οποίες είναι προγενέστερες της μορφής, πράγμα που στο ανθρώπινο είναι αντιστοιχεί με το ασυνείδητο και με το ζωικό, νυχτερινό κομμάτι της ψυχής. Αυτό μας οδηγεί αμέσως πίσω στη σχέση που κοινώς αναγνωρίζεται ότι υπάρχει ανάμεσα στις θηλυκές θεότητες ή τις θεότητες της νύχτας και τα βάθη της γης, τη Νύχτα του Ησιόδου, που παρουσιάζεται ως μητέρα της Ημέρας. Εδώ η Ημέρα είναι ισοδύναμη με

τη ζεστή, φωτεινή («ηλιακή») ποιότητα του *γιανγκ*, ποιότητα η οποία αντιστοιχεί ακριβώς στις έκδηλες, οριστικές και τελειωμένες μορφές οι οποίες ελευθερώνονται από το διφορούμενο σκότος και από την ακαθόριστη φύση της γεννήτριας μήτρας και της θηλυκής ουσίας ή ακατέργαστης ύλης.

Στην ινδουιστική παράδοση συναντάμε κάποιες αξιοσημείωτες λεπτομέρειες του συμβολισμού τον οποίον πραγματευόμαστε εδώ. Το σύστημα Σαμκύα μας προσφέρει το βασικό θέμα στη διττή φύση του *πουρούσα*, του αρχέγονου αρσενικού, και της *πράκρτι*, αρχής της αρχέγονης «φύσεως», ουσία ή ενέργεια κάθε γίγνεσθαι και κάθε κίνησης. Ο *πουρούσα* έχει τον ίδιο απόμακρο, αμετάβλητο, «ολύμπιο» χαρακτήρα με το καθαρό φως — μη ενεργός με την ίδια ακριβώς έννοια που είναι και το ακίνητο κινούν του Αριστοτέλη, ή ο ελληνικός νους. Μέσα από μια κάποια πράξη παρουσίας —μιαν «αντανάκλαση» του εαυτού του— γονιμοποιεί την *πράκρτι* και θραύει την ισορροπία των πρακρτικών δυνάμεων (*γκούνα*) ανοίγοντας τον δρόμο προς τον εκδηλωμένο κόσμο. Περισσότερο όμως είναι στη φιλοσοφία και στη μεταφυσική του Ταντρισμού που βρίσκει τις πιο ενδιαφέρουσες αναπτύξεις της μια τέτοια έννοια. Αυτή η ινδουιστική λατρεία γνώριζε τη φιγούρα του Σίβα ως ενός ερμαφρόδιτου θεού, του Αρνταναρισβάρα. Στις Τάντρες, το αρσενικό και το θηλυκό της θεότητας χωρίζονται. Ο Σίβα αντιστοιχεί εδώ ακριβώς στον *πουρούσα* της Σαμκύα, ενώ η Σάκτι, θεωρούμενη ως σύζυγος και δύναμή του, αντιστοιχεί στην *πράκρτι* ή τη «φύση». Η σανσκριτική λέξη *σάκτι* σημαίνει ταυτόχρονα «σύζυγος» και «δύναμη». Από τη συνουσία τους γεννιέται ο κόσμος· η φόρμουλα των κειμένων είναι ακριβώς «Shiva-Shakti-samayogât jâyate shrishtikalpanâ».[9] Όπως και στη Σαμκύα, μια μη ενεργή δημιουργική λειτουργία αποδίδεται στο αρσενικό, τον Σίβα. Καθορίζει την κίνηση και αφυπνίζει τη Σάκτι. Μόνο η τελευταία, ωστόσο, ενεργεί πραγματικά, κινείται, γεννάει. Αυτό δείχνεται μέσ' από ένα συμβολισμό σεξουαλικής ένωσης κατά την οποία το θηλυκό, που είναι φλόγα, αναλαμβάνει τον ενεργητικό ρόλο και κινείται αγκαλιάζοντας το θείο αρσενικό, που είναι φως και που φέρει σκήπτρο, ο οποίος μένει ακίνητος. Είναι η λεγόμενη *βιπαρίτα-μαϊθούνα*, η αντεστραμμένη συνουσία, η οποία τόσο συχνά συναντάται στην ιερή εικονογραφία της Ινδίας και του Θιβέτ, και ειδικά σε εκείνα τα αγαλματάκια με το όνομα *γιαμπ-γιουμ τσούντπα*.[10] Στο πεδίο των θείων προσωποποιήσεων, η Σάκτι αντιστοιχεί, μεταξύ άλλων, στην Κάλι, τη «μαύρη θεά», η οποία επίσης αναπαρίσταται, παρ' όλ' αυτά, υπό μορφή φλόγας ή περιβεβλημένη με μιαν ανταύγεια από φλόγα, συνδέοντας έτσι δύο στοιχεία που έχουμε ήδη ανιχνεύσει στο θηλυκό αρχέτυπο, τα σκοτάδια τα προγενέστερα της μορφής και τη φωτιά. Στην όψη της ως Κάλι, ωστόσο, η Σάκτι φανερώνεται κυρίως ως ενέργεια η οποία δεν μπορεί να αναχθεί σε καμία πεπερασμένη μορφή ή όριο και είναι έτσι μια θεότητα της καταστροφής.[11] Κατά τα άλλα, όπως ακριβώς οι Κινέζοι βλέπουν τις ποικίλες αλληλεπιδράσεις του *γιν* και του *γιανγκ* να ενώνονται και να εκδηλώνονται στην πραγματικότητα, έτσι και η ινδουιστική παράδοση βλέπει στη δημιουργία έναν ποικίλοντα συνδυασμό ενεργειών οι οποίες πηγάζουν από

τις δύο αρχές *τσιτ-σάκτι* ή *σίβα-σάκτι* και *μάγια-σάκτι*. Έτσι σε ένα κείμενο η θεά λέει, «Σίβα και Σάκτι που είναι κάθε στιγμή τα πάντα μέσα στον κόσμο, συ ο Μαχεσβάρα [ο αρσενικός θεός] είσαι σε κάθε μέρος, κι εγώ είμαι σε κάθε μέρος. Είσαι μέσα στα πάντα και είμαι μέσα στα πάντα».[12] Ακριβέστερα, ο Σίβα είναι παρών στην αμετάβλητη, συνειδητή, πνευματική και σταθερή όψη, ενώ η Σάκτι είναι παρούσα στη μεταβλητή, ασυνείδητη-ζωική, φυσική και δυναμική όψη του κάθε τι που υπάρχει.[13] Η θεά υπάρχει στη μορφή του χρόνου, και σε αυτή τη μορφή είναι η αιτία κάθε αλλαγής και είναι «πανίσχυρη κατά τη στιγμή της διάλυσης του σύμπαντος».[14]

Τέλος, με τη θηλυκή αρχή ή Σάκτι συνδέεται στη φιλοσοφική Τάντρα η *Μάγια*. Αυτή η πολύ γνωστή λέξη, όπως συνηθέστερα γίνεται δεκτό και ειδικά μέσα στη Βεδάντα, συνδέεται με την εξωπραγματική και ψευδαισθησιακή φύση του ορατού κόσμου όπως αυτός εμφανίζεται στην κατάσταση της δυαδικότητας. Ωστόσο, χρησιμοποιείται επίσης για να δηλώσει τα έργα της μαγείας, και ο όρος που παραθέσαμε πιο πάνω (*μάγια-σάκτι*) πρέπει να θεωρείται ότι ακριβέστερα εκφράζει το θηλυκό ως τη «μαγεία του θείου», τη θεά ως μαγική δημιουργό των εκδηλωμένων μορφών, οι οποίες είναι ψευδαισθησιακές μόνο με μια σχετική έννοια· διότι για την ινδουιστική παράδοση το κατηγόρημα του πραγματικού μπορεί να αποδοθεί μόνο στο απόλυτο, φωτεινό, αιώνιο *είναι* το οποίο δεν γνωρίζει ούτε γίγνεσθαι ούτε «ύπνο». Δευτερογενώς, ωστόσο, από αυτό απορρέει μια σύνδεση ανάμεσα στη θηλυκή αρχή και τον «νυχτερινό» κόσμο που συνιστά το υπόβαθρο ενός ιδιαίτερου είδους μαγείας, θελγήτρου και γοητείας. Αυτό το μοτίβο συναντάται επίσης σε μία όψη της πελασγικής και ελληνικής Εκάτης, της θεάς η οποία ανήκει άλλοτε στον υποχθόνιο κόσμο και άλλοτε στη σελήνη, η οποία έδινε τη δύναμη στα ξόρκια και δίδασκε την τέχνη της μαγείας στις μάγισσες και τις γητεύτριες που βρίσκονταν κάτω από την προστασία της ή στις πραγματικές της ιέρειες (σύμφωνα με μια παράδοση, η Μήδεια ήταν ιέρεια σε ναό της Εκάτης). Η Άρτεμις, επίσης, όπως και η Εκάτη με την οποία συχνά ταυτιζόταν, λέγεται πως είχε εξουσία στις μαγικές τέχνες· τα αγγεία Hamilton δείχνουν γυναικείες φιγούρες να ασκούν μαγικές πράξεις οι οποίες απευθύνονται σε αυτήν. «Γητεύτρα των εχθρών του θεού της αγάπης» είναι ένα από τα ονόματα της μεγάλης Θεάς των Ινδουιστών.

Στο πλαίσιο των ίδιων ινδουιστικών δογμάτων ανήκει η έννοια της εκδήλωσης ως «βλέμματος προς τα έξω», *μπαϊρμούκι*, δηλαδή μια εξωστρεφής κίνηση ή τάση, μια «έξοδος», απελευθέρωση από το Ένα και το Ταυτόσημο, που είναι μία ακόμα όψη της φύσης και της λειτουργίας της Σάκτι. Η Σάκτι ονομάζεται ακόμη *καμαρουπίνι* ή «εκείνη που είναι φτιαγμένη από επιθυμία» και έμβλημά της είναι το θηλυκό σεξουαλικό όργανο, το αντεστραμμένο τρίγωνο, που ταυτίζεται με το σημείο της επιθυμίας. Αυτό απεικονίζει το ίδιο μοτίβο: κάθε επιθυμία εμπεριέχει μια κίνηση προς το «άλλο του εαυτού» και προς κάτι έξω από τον ίδιο τον εαυτό. Τώρα, ο Βουδισμός ειδικότερα έχει αναγνωρίσει την επιθυμία και τη δίψα, *κάμα*, *τρίσνα* και *τάννα*, ως την έσχατη βάση της

πραγματικότητας εννοούμενης ως γίγνεσθαι και ως καθορισμένη ζωή, *σαμσάρα*. Στο «θηλυκό της θεότητας», στη Σάκτι του Σίβα, βρίσκεται η ρίζα της επιθυμίας, είτε ως κοσμογονική επιθυμία είτε ως εκείνη που έχει την ίδια ουσία με τα Ύδατα και με την «ύλη». Πρέπει να εννοείται ως «στέρηση» με την ελληνική έννοια του όρου, όπως η πλατωνική Πενία, που η ίδια δεν έχει και που διψάει για το είναι,[15] αντιτιθέμενη στη σταθερή και αμετακίνητη φύση της μεταφυσικής αρρενωπότητας και του αιώνιου Νου. Από την άλλη μεριά, λέγεται ότι ο Σίβα δίχως τη Σάκτι του θα ήταν ανίκανος για οποιαδήποτε κίνηση και θα έμενε «ανενεργός», όπως άλλωστε και η Σάκτι ή *πράκρτι* χωρίς το Σίβα θα έμενε ασυνείδητη ή *αχίτ*, που σημαίνει, κενή από το φωτεινό στοιχείο. Τα ενωμένα θεϊκά ζευγάρια του ινδουιστικού ή του ινδο-θιβετανικού πανθέου αποσκοπούν στο να δείξουν τον σταθερό δεσμό ανάμεσα στα στοιχεία Σίβα και Σάκτι μέσα σε κάθε τι το εκδηλωμένο. Ο Πλωτίνος έγραφε (III, 8) ότι οι θεοί ορίζονται από το «νου» ενώ οι θεές από την «ψυχή», και σε κάθε νου αντιστοιχεί μία ψυχή, και η ψυχή του Δία είναι η Αφροδίτη, η οποία, όπως μας βεβαιώνει ο Πλωτίνος, ταυτίζεται από τους ιερείς και τους θεολόγους με την Ήρα.

Δεν θα επεκταθούμε σ' αυτό με παρόμοιες αναφορές από άλλες παραδόσεις επειδή ελάχιστα θα προσέθεταν στις βασικές δομές που έχουμε ήδη υποδείξει. Θα αναφέρουμε μόνο κάποιες ιδέες από την ιουδαϊκή Καββάλα και τον χριστιανικό Γνωστικισμό. Στην πρώτη, η θηλυκή φύση της θεότητας, η *νουμπχά* ως αντίθετη της *ντουρά*, αναπαρίσταται γενικώς από τη Σεκινά, μια δύναμη ή αρχή η οποία κατανοείται γενικά ως «η βασιλική σύζυγος», και γίνεται αναφορά στον ιερό γάμο, τη *ζιβουγά καδισά*, του Βασιλέα με τη Βασίλισσα, ή του Θεού με τη Σεκινά.[16] Είναι σημαντικό να τονίσουμε εδώ την πιο ουσιώδη όψη της θηλυκής αρχής, το αιώνιο θηλυκό υπό την προστασία του οποίου στέκουν όλες οι γυναίκες του κόσμου.[17] Σύμφωνα με αυτή την όψη η θηλυκή αρχή εκδηλώνεται ως ισοδύναμο του ζωοποιού Αγίου Πνεύματος ή ως δύναμη, επιρροή ή «δόξα» εμμενής στη δημιουργία, πράγμα που σημαίνει, μια δύναμη διακριτή από την καθαρή υπερβατικότητα του Θείου, ικανή ακόμα και ν' αποσπαστεί από αυτό (όπως θα δούμε στην περίπτωση της ίδιας της ινδουιστικής Σάκτι κατά το «καθοδικό» στάδιο της εκδήλωσης). Γι' αυτό, η Καββάλα μιλάει επίσης για την «εξορία» της Σεκινά. Αλλά η Σεκινά ως «δόξα παρούσα σε αυτόν τον κόσμο» μας οδηγεί σε μια περαιτέρω σχέση. Στην πραγματικότητα, η «δόξα» την αρχαία εποχή κατανοείτο όχι ως μια προσωποποιημένη αφαίρεση αλλά ως μια θεϊκή δύναμη, όπως η φωτιά στην ιρανική έννοια του *χβαρένο*. Αυτή η ιδέα είναι συγγενική με εκείνη της «ζωντανής φωτιάς» της προσωποποιημένης ως Vesta, η οποία, μέσα από μια σειρά συνειρμών τους οποίους έφερε στο φως ο Cumont,[18] μας οδηγεί και πάλι πίσω στην ιδέα μιας συμπληρωματικής θηλυκής θεότητας και δραστικής δύναμης, όπως η θεά Τύχη, και ειδικά στη μορφή της Fortuna Regia.

Στη χριστιανική θρησκεία, η οποία έχει απορροφήσει και αφομοιώσει μοτίβα από πολλές ετερογενείς παραδόσεις, το «Πνεύμα» δεν έχει καλά προσδιορισμένα χαρακτηριστικά· δεν είναι θηλυκό οπωσδήποτε όταν γονιμοποιεί την Παρθένο ή όταν πλανάται ως αρχή υπεράνω των Υδάτων στην Παλαιά Διαθήκη. Αλλά στα εβραϊκά και αραμαϊκά η λέξη «πνεύμα» είναι θηλυκού γένους, και στον χριστιανικό Γνωστικισμό, το «Ευαγγέλιο των Εβραίων», συναντά με την έκφραση (η οποία αποδίδεται στον Χριστό) «η μητέρα μου, το Άγιο Πνεύμα».[19] Η ελληνική λέξη *πνεῦμα* μπορεί να αντιστοιχεί στην ινδική *πράνα*, ή πνοή με την έννοια της ζωικής ορμής· βλέπουμε ότι την κάθοδο του Αγίου Πνεύματος την αναπαριστούσαν ως κάθοδο φλόγας, ένα νόημα που συμφωνεί μ' εκείνο της ίδιας της Σεκινά. Από την άλλη μεριά, η περιστερά εχρησιμοποιείτο συχνά ως σύμβολο του Αγίου Πνεύματος: αυτή όμως ήταν ανέκαθεν συνδεδεμένη με τις μεγάλες θεές του μεσογειακού κόσμου — την κρητική Ποτνία, την Ιστάρ, τη Δερκετώ, τη Μύλιττα και την Αφροδίτη.[20] Και είναι επίσης η περιστερά εκείνη που φέρνει στον Δία την τροφή του, την αμβροσία.[21]

Η θηλυκή θεότητα του Γνωστικισμού είναι η Σοφία, ένα ον με πολλές όψεις και ονόματα. Μερικές φορές ταυτίζεται με το ίδιο το Άγιο Πνεύμα αλλά, σύμφωνα με τις διάφορες ιδιότητές της, είναι επίσης η Παγκόσμια Μητέρα, η Μητέρα της Ζωής ή η Υπέρλαμπρη Μητέρα, η Δύναμη του Υψηλού, Εκείνη-της-ΑριστεράςΧειρός (σε αντίθεση με τον Χριστό, που νοείται ως ο σύζυγός της και Αυτός-της-Δεξιάς-Χειρός), ως η Ένδοξη, η Μήτρα, η Παρθένος, η Σύζυγος του Αρσενικού, η Αποκαλύπτρια των Τέλειων Μυστηρίων, η Αγία Περιστερά του Πνεύματος, η Ουρανία Μητέρα, η Περιπλανώμενη ή η Ελένη (Σελένα, δηλαδή η σελήνη). Σε αυτήν έβλεπαν την Ψυχή του κόσμου και τη θηλυκή όψη του Λόγου.[22] Στη «Μεγάλη Αποκάλυψη» του Σίμωνος του Γνωστικού, το θέμα της δυάδας και του ερμαφρόδιτου αποδίδεται με όρους που αξίζει να επαναλάβουμε εδώ: «Είναι αυτό που υπήρξε, που είναι και θα είναι, μια δύναμη αρσενική-θηλυκή όπως η προϋπάρχουσα απεριόριστη δύναμη που υπάρχει μέσα στο Ένα και δεν έχει αρχή ούτε τέλος. Από αυτή την απεριόριστη δύναμη βγήκε για πρώτη φορά η σκέψη η κρυμμένη μέσα στο Ένα και έγινε δύο... Έτσι οτιδήποτε συμβαίνει να εκπορεύεται απ' αυτό, παρ' όλο που είναι ένα, εμφανίζεται σαν να είναι δύο, έχοντας πάντα το θηλυκό μέσα του».[23]

Αρχέτυπα δημητριακά και αρχέτυπα αφροδίσια. Η παρθένος. Η αβυσσαλέα γυμνότητα.

Ως εδώ εξετάσαμε την αρχέγονη πολικότητα με αφηρημένους μεταφυσικούς όρους. Θα περάσουμε τώρα στη μορφή των πραγματικών θεϊκών αρχετύπων και στις προσωποποιήσεις θείων δυνάμεων. Όπως είπαμε και νωρίτερα, τέτοιες φιγούρες επείχαν θέση *ἀρχῶν* ή αληθινών όντων στην παραδοσιακή αρχαιότητα. Με αυτές ερχόμαστε στο υπαρκτικό επίπεδο της πραγματικής ανθρώπινης σεξουαλικότητας αφού σε αυτή την καινούργια σφαίρα τα νοήματα των ιερών μύθων συνδέονται με λατρείες, θεσμούς και τελετουργικές πράξεις. Για να μπορέσουμε ν' αναγνωρίσουμε τους διαφοροποιητικούς χαρακτήρες, ωστόσο, απαιτείται μια ιδιαίτερη ικανότητα διάκρισης. Συναντάμε εδώ μυριά-

δες φιγούρες οι οποίες σχεδόν πάντα έχουν έναν πολυδύναμο χαρακτήρα και οι οποίες εκφράζουν ποικίλα νοήματα, όχι μόνο λόγω της πολλαπλότητας των όψεων που εγγενώς κρύβονται μέσα τους αλλά και λόγω εξωγενών ιστορικών παραγόντων μέσω της αμοιβαίας επίδρασης μυθικών αφηγήσεων και διαφορετικών λατρειών και πολιτισμών.

Η θηλυκή αρχή στις πολλαπλές της εικόνες και επιφάνειες μπορεί να ταξινομηθεί υπό το έμβλημα δύο διαφορετικών τύπων, τους οποίους μπορούμε γενικά να ονομάσουμε Αφροδίτη και Δήμητρα, τα αιώνια αρχέτυπα της ανθρώπινης ερωμένης και της ανθρώπινης μητέρας. Αντιστοιχούν στη «δύναμη της θεότητας», την *ουσία*, *ύλη* ή Σάκτι στις αντίστοιχες όψεις της δύναμης στην καθαρή της κατάσταση και της δύναμης η οποία έχει προσλάβει μορφή από το αιώνιο αρσενικό κι έχει γίνει ζωή η οποία τρέφει τη μορφή.

Ο δημητριακός τύπος στον αρχαίο δυτικό κόσμο μαρτυρείται ήδη από την όψιμη παλαιολιθική εποχή, συνεχίζεται στη νεολιθική εποχή και προσωποποιείται στην προ-ελληνική Μητέρα Θεά. Επανεμφανίστηκε στη νότια λωρίδα που ξεκινούσε από τα Πυρηναία, περνούσε μέσ' από τον αιγαιακό πολιτισμό ως την Αίγυπτο και τη Μεσοποταμία,[24] και έφτανε ως την προ-άρεια Ινδία και Πολυνησία. Το θέμα της γονιμότητας εμφανίζεται καθαρότερα στη νατουραλιστική παράδοση της ιδέας της Θεάς ως ενσάρκωσης της ίδιας της ζωής και της

πηγής της ζωής. Εκφράστηκε στα άμορφα ειδώλια με τους προτεταμένους γλουτούς της παλαιολιθικής εποχής· εκφράστηκε όμως και στη μεταγενέστερη σεμνή μορφή της ελληνοποιημένης Δήμητρας, της οποίας εύκολα μπορεί να διαπιστώσει κανείς τη συγγένεια με αρχαιότερες γυμνές γυναικείες θεότητες στις πιο παράδοξες απεικονίσεις τους, όπως στη μορφή της θεάς με τους πολλούς μαστούς ή των γυναικείων μορφών με τα πόδια ορθάνοιχτα επιδεικνύοντας το σεξουαλικό τους όργανο και αφήνοντας να κυλήσει το σεξουαλικό *sacrum*, η μαγική ενέργεια, το *μάνα* της γονιμότητας της αρχέγονης Γενέτειρας ή Μητέρας.[25]

Σε ορισμένους πρωτόγονους λαούς το ίδιο θέμα εκφράζεται κυρίως σε έναν στυλιζαρισμένο γραφικό σχεδιασμό της μήτρας και του θηλυκού σεξουαλικού οργάνου, δηλαδή του ανεστραμμένου τριγώνου, στο οποίο μερικές φορές υπάρχει μια κάθετη γραμμή στην κατώτερη κορυφή για να υποδείξει την αρχή της κολπικής σχισμής· το σχέδιο αυτό ενεργούσε ως σύμβολο μιας μαγικής δύναμης που αποσκοπούσε να γονιμοποιήσει και, την ίδια στιγμή, να τρομάξει και ν' απομακρύνει τα πρόσωπα εκείνα τα οποία για κάποιο λόγο δεν έπρεπε να πλησιάσουν.[26] Ένα παρόμοιο νόημα θα βρούμε στη θηλυκή πράξη της *ανασούρμα*, του ανασηκώματος δηλαδή των ρούχων και της επίδειξης του φύλου, πράγμα που επίσης μπορούσε να τρομάξει, όπως για παράδειγμα βλέπουμε τις γυναίκες της Λυκίας να το κάνουν για ν' αναγκάσουν τα κύματα του Ποσειδώνα να αποσυρθούν,[27] και ακόμα στον ισλαμικό κύκλο, όταν η αρχαία σεληνιακή θεά αλ-Ουζός το έκανε για να σταματήσει τον απεσταλμένο του Προφήτη, ο οποίος ήθελε να σωριάσει τα δέντρα που ήταν γι' αυτήν ιερά.[28]

Δεν είναι εδώ η κατάλληλη στιγμή να παραθέσουμε τα αναρίθμητα ονόματα της Μεγάλης Θεάς ή της Μεγάλης Μητέρας Γενέτειρας, εικόνας της δημητριακής αρχής, αλλά και πολύ πραγματικής δύναμης και ορμής. Είναι η μητέρα Γη. Είναι η ιρανική Άρντβι, την οποία ο Άχουρα Μάζντα αποκαλούσε «Νερό» του, σχετική μ' έναν μυθικό ποταμό που κατέβαινε από τα ύψη. Από αυτόν τον ποταμό αναβλύζουν τα ύδατα της γης στο συμβολικό τους νόημα της ζωοποιού δυνάμεως και ενέργειας της γονιμότητας. Εδώ η υγρή αρχή αποτελεί τη στοιχειακή ουσία της Θεάς, και μια νεοπλατωνική ετυμολογία τονίζει την άλλη όψη αυτής της αρχής όταν αντλεί το όνομα μίας από τις εκδηλώσεις της στη μορφή της Ρέας, από το ρήμα *ρέειν*, που σημαίνει κυλώ. Γι' αυτόν το λόγο βλέπουμε συχνά θεές του δημητριακού τύπου, όπως η Αργεία Ήρα, κι επίσης του αμαζονιακού τύπου, όπως η Παλλάς Αθηνά, να επανακτούν την παρθενία τους εμβαπτιζόμενες μέσα στα νερά που είναι ομοούσια της αρχικής τους ουσίας, τα οποία τις ανακαινίζουν και αποκαθιστούν τη φύση τους.[29] Τα μυστήρια της Ήρας αφηγούνται πώς αυτή αναδύεται πάντοτε παρθένα μέσ' από το τελετουργικό της λουτρό μέσα στα νερά της πηγής του Κάναθου.[30] Πρέπει επίσης να θυμόμαστε το δεσμό ανάμεσα στη ρωμαϊκή λατρεία της Vesta και στα νερά των πηγών ή τα τρεχούμενα νερά· αυτά χρησιμοποιούνταν ως «το ζων ύδωρ» σε ορισμένες τελετές εξαγνισμού τις οποίες τελούσαν οι εστιάδες παρθένες — *aqua vivis fontibus amnibusque hausta* [νερό από τις ζωντανές πηγές και τους

ποταμούς].[31] Έτσι ο Γάγγης, μεγάλη θεότητα του Ινδουισμού, εκδηλώνεται στην «υγρή μορφή» ως ο ιερός ποταμός του οποίου τα νερά αποκαθαίρουν κάθε αμάρτημα.[32]

Η υπέρτατη ουσιώδης αρχή στον κόσμο αυτών των μορφών είναι η Μεγάλη Θεά, η οποία, όπως η Γαία του Ησιόδου, γεννά δίχως σύζυγο ή γονιμοποιείται από έναν σύζυγο που είναι την ίδια στιγμή και γιος της. Σε αυτήν την περίπτωση ο σύντροφός της είναι στενά εξαρτημένος από αυτήν και έχει απλώς εργαλειακό ρόλο. Συχνά είναι ένα ον βραχείας ζωής που πεθαίνει και ξαναγεννιέται χάρη στη Θεά και μόνο (ο Ταμμούζ και ο Άττις σε σχέση με την Ρέα-Κυβέλη και την Ιστάρ) γιατί μόνο αυτή κατέχει την αληθινή αρχή και πηγή της ζωής. Βρισκόμαστε εδώ στο σύνορο εκείνων των σχάσεων και των απολυτοποιήσεων που παρέχουν το χώρο για μια γυναικοκρατία του δημητριακού τύπου (όχι κατ' ανάγκη στη μορφή μιας κοινωνικής κυριαρχίας της γυναίκας αλλά, γενικότερα, ως πρωτοκαθεδρία όλων όσων σχετίζονται με αυτήν ως μητέρα) ή για εκείνες τις παλινδρομήσεις που οδηγούν στην ιδέα, στην οποία αναφερθήκαμε νωρίτερα, της γήινης αθανασίας ή της αθανασίας της Μητέρας. Στα πλαίσια αυτών ακριβώς των απολυτοποιήσεων η θηλυκή αρχή, η οποία συνδέεται κατά κύριο λόγο με τη γη, μπορεί επίσης να προσλάβει τη μορφή μιας ουράνιας κυρίαρχης θεότητας, της Μεγάλης Μητέρας των θεών· αυτή είναι μια μεταμόρφωση που θα συναντήσουμε ειδικά στο πρόσωπο της αιγυπτιακής Ίσιδας. Η Ίσις, που αρχικά ήταν μια χθόνια θεότητα —στον κοσμολογικό και νατουραλιστικό συμβολισμό, η μαύρη γη της Αιγύπτου, αρδευόμενη και γονιμο-

ποιούμενη από το ρεύμα του Νείλου τον οποίον αντιπροσώπευε ο αρσενικός Όσιρις— εισέρχεται εν τέλει στον ουράνιο κόσμο και γίνεται «η Κυρία του Ουρανού» ή «Αυτή που φωτίζει τον Ουρανό» ή «η Βασίλισσα όλων των Θεών».[33] Με τον ίδιο τρόπο, η θεά των Ελαμιτών φέρει την τιάρα της κυριαρχίας και κρατάει στο δεξί της χέρι μια κούπα, από την οποία δίνει στους θνητούς να πιούν το μεθυστικό υγρό της ζωής, και στο αριστερό της χέρι φοράει ένα δαχτυλίδι ως σύμβολο του αδιάκοπου κύκλου των γεννήσεων. Όταν η Μεγάλη Θεά περνάει από το στάδιο της Μητέρας Γης και προσλαμβάνει ειδικά τη μορφή μιας σεληνιακής θεότητας, μπορούμε να δούμε μιαν άλλη έκφραση των θεμελιωδών σημασιών που αναφέραμε παραπάνω. Στην πραγματικότητα, η σελήνη είναι ο πλανήτης των αλλαγών. Συνδεδεμένη με τη δύναμη που είναι εν δράσει οπουδήποτε έχουμε να κάνουμε με αλλαγή, μεταμόρφωση και μεταβολή, αντανακλά κατά κάποιον τρόπο την ίδια τη φύση των Υδάτων και της κοσμικής *ὕλης*. Άστρο της νύχτας, κυρία της νύχτας —στην ηθική της μετατόπιση, «μεταβλητό και ασταθές άστρο»— μέσω αυτής της ιδιότητας η σελήνη συνδέεται με τα θεϊκά θηλυκά αρχέτυπα· έτσι η σεληνιακή ημισέληνος αναπαρίσταται επίσης ως ένα από τα εμβλήματα της ιρανικής Άρντβι, η οποία, όπως είπαμε, είναι τα «Νερά» του Άχουρα Μάσδα.

Ίσως στις ινδουιστικές αναπαραστάσεις της Μεγάλης Θεάς (στην Κάλι, την
 Μπαϊραβί, την Καράλα, και πάνω απ' όλα στην Ντουργκά, μορφές όλες της συζύγου ή Σάκτι του «θείου αρσενικού») μπορούμε να δούμε την καθαρότερη έκφραση της αφροδίσιας αρχής της αρχέγονης θηλυκότητας ως καταλυτικής, συνταρακτικής, εκστατικής και ακατανίκητης δύναμης του φύλου, σε αντίθεση προς τη δημητριακή θηλυκότητα. Στον μεσογειακό κόσμο τέτοια χαρακτηριστικά ανήκουν κυρίως στη θεά Ιστάρ, θεότητα του έρωτα, μαζί με πολλές άλλες θεές όπως η Μύλιττα, η Αστάρτη, η Τανίτ, η Ασερά και η Αναΐτις. Ένα θεμελιώδες χαρακτηριστικό που πρέπει να εξετάσουμε εδώ: το όνομα της Ντουργκά, της αντίστοιχης ινδουιστικής θεότητας, σημαίνει «η Απρόσιτη», αλλά είναι ταυτόχρονα η θεά των οργιαστικών τελετών. Οι μεσογειακές θεές για τις οποίες μιλήσαμε παραπάνω φέρουν όλες το γνώρισμα της παρθένου. Η Ιστάρ είναι «παρθένος» αλλά την ίδια στιγμή είναι η «Μεγάλη Πόρνη», η «Ουράνια Εταίρα».[34] Η Κάλι εμφανίζεται ως «παρθένος» στην όψη της Άντια-Κάλι· είναι *κουμαριρούπα νταρίνι*. Αφροδίσιες θεές οι οποίες έχουν εραστές θεωρούνται παρθένοι, και το ίδιο ισχύει για θεές δημητριακού τύπου που είναι μητέρες. Πόρνη, Εταίρα και Πάνδημος είναι ονόματα τα οποία στον αιγαιακό και μεσανατολικό κόσμο ήταν συμβατά με το αντίθετό τους, «παρθένος». Η Μεγάλη Θεά Σινγκ Μου, η Παρθένος Μητέρα της Κίνας, ήταν την ίδια στιγμή και προστάτιδα των πορνών. Για να πάμε σε μιαν άλλη πολιτισμική περιοχή, τα ουράνια ισλαμικά ουρί, τα οποία πρόσφεραν ακατάπαυστα τον εαυτό τους στον εναγκαλισμό των εκλεκτών, περιγράφονται ως πάντοτε παρθένες εκ νέου. Μια απήχηση αυτής της ιδέας μπορεί να βρεθεί ακόμα και στη χριστιανική πίστη πως η Μαρία, πέρα από το ότι θεωρείται παρθένος, παρέμεινε ως τέτοια και

μετά τον τοκετό της. Η βαθύτερη σημασία που κρύβεται σε αυτό δεν μπορεί να αποκαλυφθεί παρά μόνο σ' εκείνους οι οποίοι έχουν υπόψιν τους τις πολλαπλές συνδηλώσεις του όρου «παρθένος» στην αρχαιότητα. Διότι, πράγματι, δεν υποδήλωνε απλώς μια γυναίκα πριν την πρώτη της σεξουαλική εμπειρία, αλλά επίσης την ανύπανδρη γυναίκα, το κορίτσι που έχει ερωτική συνομιλία μ' έναν άνδρα έξω από το γάμο, αποφεύγοντας τα δεσμά και την υποτέλεια της έγγαμης ζωής.[35] Η έμφαση πρέπει μάλλον να δοθεί στην ικανότητα της «αρχέγονης ύλης» να προσλαμβάνει και να εγκυμονεί οποιαδήποτε μορφή δίχως να εξαντλείται ή να κατέχεται στην απώτατη ρίζα της.[36] Η παρθενία θεωρείται ως εκ τούτου το κυριότερο χαρακτηριστικό του «θεϊκού θηλυκού». Συνιστά την «Ντουργκά» (απρόσιτη) όψη του θεϊκού θηλυκού και συνδέεται επίσης με την ψυχρή ιδιότητα, η οποία μπορεί να υπάρχει παράλληλα με την απαστράπτουσα και σαγηνευτική ποιότητα του αφροδίσιου αρχετύπου και της εταίρας. Στη συνηθέστερη αναπαράστασή τους οι σειρήνες, για τις οποίες λεγόταν πως ήταν ταυτόχρονα παρθένες και σαγηνεύτριες, είχαν το κατώτερο μέρος του σώματός τους σαν ψάρι και αυτό ήταν υγρό και ψυχρό.

Ένα παρόμοιο παράδειγμα είναι η θηλυκή θεά του αμαζονιακού τύπου, της οποίας η αγνότητα ή η παρθενία με το σημερινό νόημα του όρου ήταν συχνά μια μεταγενέστερη προσθήκη προκειμένου να κάνει τις αρχαίες φιγούρες να φαίνονται ηθικές. Έτσι, για παράδειγμα, είναι γνωστό ότι η Άρτεμις-Diana και
η Αθηνά, οι οποίες ουσιαστικά θεωρούνταν παρθένες από τον ελληνικό κόσμο, ήταν στην πραγματικότητα μητέρες-θεές του παραπάνω τύπου όταν ακόμα ήταν προ-ελληνικές και πελασγικές θεότητες. Σε αυτά τα πλαίσια οι παρθένες θεές και η ίδια η Ιστάρ, παρθένος και πόρνη ταυτόχρονα, μπορούσαν επίσης να παρουσιάζονται ως θεές του πολέμου και της νίκης (η Venus vitrix, η Ιστάρ η επικαλούμενη ως «Κυρία των Όπλων», η «Νικήτρια των Μαχών». Στις ακόλουθες επικλήσεις οι οποίες της απευθύνονταν, βλέπει κανείς την αμφισημία των μοτίβων: «Εσύ είσαι ισχυρή, ω Κυρία της Νίκης, που μπορείς ν' αφυπνίσεις τις βίαιες επιθυμίες μου».[37] Ο Przylusky επέστησε ορθά την προσοχή στο γεγονός ότι η Μεγάλη Θεά ήταν ταυτόχρονα θεά των μαχών, επειδή σε αυτή την περίπτωση ο πόλεμος θεωρείται ουσιαστικά υπό την όψη και μόνο της δράσης που σφαγιάζει και αφανίζει.[38] Είναι σε αυτό ακριβώς το επίπεδο που η Αφροδίτη προσλαμβάνει, ως *ἀρεία*, τα χαρακτηριστικά της πολεμικής θεάς με το εσωτερικό νόημα της δύναμης ή σάκτι του Άρεως-Mars. Εδώ, λοιπόν, η έμφαση δίνεται στην αμφισημία μια δύναμης η οποία είναι ταυτόχρονα δύναμη της ζωής και του θανάτου. Στην πραγματικότητα, για την Αστάρτη λεγόταν ότι είναι *diva Astarte, hominorum deorum vita, salus, rursus eadem que est pernicies, mors, interitus* [η «θεά Αστάρτη, η ζωή και η σωτηρία των θεών και των ανθρώπων, κι εκείνη που είναι επίσης καταστροφή, θάνατος και εκμηδένιση»].[39] Είναι η θεά της αστραφτερής σελήνης, της οποίας το άλλο πρόσωπο όμως είναι η «μαύρη» αβυσσαλέα θεά, η Μητέρα του Σκότους, η Εκάτη του υποχθόνιου κόσμου (η παρθένος Άρτεμις επίσης ορισμένες φορές προσλαμβάνει την όψη

της Εκάτης), η Ήρα του κάτω κόσμου, Κυρία του Πλούτωνα (Βιργίλιος), η Ιστάρ και η Κάλι, η «Τρομερή Μητέρα». Πρόκειται για αρχέτυπα στα οποία συγκλίνει επίσης ο συμβολισμός αποτρόπαιων μορφών όπως οι παρθένες των μαχών και των καταιγίδων, οι υπερβόρειες Βαλκυρίες και οι ιρανικές Φραβάσι. Οι άνδρες ζητούν να εγείρουν και να χρησιμοποιήσουν τη θεά, ως ακατάσχετη δύναμη και ορμή του θανάτου, εναντίον των εχθρών τους· και πράγματι τότε αυτή παίρνει τα χαρακτηριστικά μιας θεάς του πολέμου και της Προμάχου που μάχεται σαν λιοντάρι στο πλευρό τους με δόρατα και με τόξα. Και όταν αυτή η δύναμη οδηγεί στη νίκη, η Παρθένος εμφανίζεται στο τέλος επίσης ως θεά της νίκης. Έτσι η Ντουργκά είναι επίσης μια μαύρη παρθένος, *κρίσνα κουμάρι*, την οποία επικαλούνται ως εκείνη που χαρίζει τη νίκη στις μάχες.[40] Υπάρχει σε αυτό μια καταχθόνια όψη την οποία έχει ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε, για παράδειγμα, στη ρωμαϊκή *devotio*, μια ζοφερή τελετή κατά την οποία ένας στρατηγός πρόσφερε οικειοθελώς τον εαυτό του ως θύμα στις δυνάμεις του κάτω κόσμου έτσι ώστε να τις ελευθερώσει εναντίον του εχθρού. Στην επίκληση που αντιστοιχούσε σε αυτή την τελετή, μετά την απαρίθμηση των φωτεινών θεοτήτων στις οποίες περιλαμβανόταν και ο Άρης, ακούγεται το όνομα της Bellona, που είναι ακριβώς μια θεά του πολέμου με την έννοια που αναφέραμε αλλά ταυτίζεται επίσης από τους αρχαίους συγγραφείς και με άλλες μορφές της Μεγάλης Θεάς.[41] Πρέπει ακόμη να αναφέρουμε την Αιγυπτία Σεχμέτ, τη λεοντόμορφη θεά του πολέμου, η οποία αγαλλιούσε με τις αιματηρές θυσίες και λεγόταν ότι ζευγάρωνε με τους νικητές.

Στο ηθικό επίπεδο, η σκληρότητα αποδίδεται στην όψη εκείνη της θεάς η οποία αντιστοιχεί στη Ντουργκά μέσ' από διάφορες μυθικές αφηγήσεις οι οποίες έχουν αποκρυσταλλωθεί γύρω από φιγούρες αυτού του είδους. Η θεά ηδονίζεται με το αίμα και με τον θάνατο. Αυτό μπορεί να το δει κανείς καθαρά στην Κάλι. Όμως ανθρώπινες θυσίες προσφέρονταν στους αρχαίους καιρούς και στη θεία Παρθένο, την Αρτέμιδα Ορθή, η οποία ονομαζόταν και Ταυρία Άρτεμις, σε πολλά μέρη της Ελλάδας, στη Σπάρτη, στη Βραυρώνα και αλλού. Αφότου αυτές οι θυσίες έπαψαν, ένα ίχνος τους διατηρήθηκε στη Σπάρτη κατά τον εορτασμό της θεάς στην τελετή της διαμαστιγώσεως των εφήβων μέχρις ότου το αίμα τους ραντίσει το θυσιαστήριο, γιατί η παρθένος θεά αγαπούσε το αίμα. Σε άλλες ελληνικές πόλεις, επίσης, οι λάτρεις της Δήμητρας μαστίγωναν με τη σειρά ο ένας τον άλλον. Ο εορτασμός της Κυβέλης στη Ρώμη, εμπνευσμένος από τη λατρεία της Μεγάλης Θεάς, διαρκούσε από τις δεκαπέντε μέχρι τις εικοσιπέντε Μαρτίου, ημέρα η οποία στο ημερολόγιο ήταν σημειωμένη ως *dies sanguinis*, ή ημέρα του αίματος. Την ημέρα αυτή οι ιερείς της θεάς αυτομαστιγώνονταν και αυτοβασανίζονταν, ενώνοντας τις κραυγές τους με τον ήχο των αυλών και των κροτάλων. Κατόπιν, ύστερα από μια μυστηριακή αγρυπνία, πιστευόταν πως οι μυούμενοι ζευγάρωναν με τη Μεγάλη Θεά.[42] Οι οργιαστικές τελετές οι οποίες ήταν αφιερωμένες στη θεά Μα, που ήταν επίσης θεά του πολέμου, είχαν τον ίδιο χαρακτήρα. Στο ίδιο αυτό πλαίσιο, η τέλεση αιματηρών

θυσιών ήταν συχνά αρμοδιότητα των ιερειών· αυτό συνέβαινε στους Γαλάτες και στην αυτόχθονη Αμερική. Σε μιαν αρχαϊκή ρωμαϊκή τελετή την οποία τελούσαν οι εστιάδες παρθένες, ιεροί φύλακες της φωτιάς της ζωής, είκοσι τέσσερα ανδρείκελα ρίχνονταν στον Τίβερη, όμως η γνώμη που επικρατεί είναι ότι αρχικά στη θέση τους ρίχνονταν ανθρώπινα θύματα.

Πρέπει να διακρίνουμε το νόημα της γυμνότητας της όψης της θεάς η οποία αντιστοιχεί στη Ντουργκά από τη γυμνότητα του αρχετύπου της Δήμητρας-Μητέρας, αρχής της γονιμότητας. Η πρώτη είναι η αφροδίσια «έσχατη γυμνότητα». Η ισχυρότερη και η πιο ενδεικτική συμβολική και τελετουργική έκφρασή της συνδέεται με τον τελετουργικό χορό των εφτά πέπλων. Στη διδασκαλία των μυστηρίων εμπεριεχόταν ο συμβολισμός του περάσματος μέσα από τις εφτά πλανητικές σφαίρες και της βαθμιαίας απελευθέρωσης από τους διάφορους καθοριστικούς παράγοντες και περιορισμούς οι οποίοι σχετίζονταν με τις σφαίρες αυτές, πράγμα που γινόταν αντιληπτό ως αντίστοιχα ενδύματα από τα οποία πρέπει κανείς να απαλλαγεί μέχρις ότου φτάσει στην κατάσταση της «έσχατης γυμνότητας» του απόλυτου και καθαρού είναι, το οποίο αποκαλύπτεται πέρα από τις «εφτά βαθμίδες». Με αυτό το νόημα ο Πλωτίνος[43] μιλούσε για εκείνους οι οποίοι ανέρχονται κατά βαθμίδες τα ιερά μυστήρια, αφήνοντας κατά μέρος τα ενδύματά τους και φτάνοντας στην απόλυτη γυμνότητα, ενώ στον Σουφισμό υπάρχει ένα παράλληλο στο *ταμζίγκ*, ή σχίσιμο των ρούχων πάνω στην έκσταση. Στην αντίθετη σφαίρα, εκείνη που αντιστοιχεί στη «φύση», η αντίστοιχη διαδικασία είναι η απογύμνωση της θηλυκής δύναμης απ' όλες της τις μορφές μέχρις ότου αποκαλυφθεί ο στοιχειακός της χαρακτήρας ή η παρθενική της ουσία η προγενέστερη και υπεράνω κάθε μορφής. Και αυτό ακριβώς καθιστά νοητό η σταδιακή απελευθέρωση της γυναίκας από τα εφτά πέπλα μέχρις ότου φανερωθεί η απόλυτη γύμνια της, όπως ακριβώς, στην αιγυπτιακή επίκληση που αναφέραμε παραπάνω, αναμένεται να εμφανιστεί η Ίσιδα και όπως επίσης στο μύθο της Ιστάρ, που κατεβαίνει στον κάτω κόσμο και αφήνει ένα μέρος από τα κοσμήματα και τα ρούχα της σε κάθε μία από τις εφτά πύλες από τις οποίες περνάει. Αυτό είναι το αντίστροφο της ουράνιας γυμνότητας. Η έσχατη θηλυκή γυμνότητα μπορεί επίσης να δρα με θανατηφόρο τρόπο: η θέα της γυμνής Αρτέμιδας σκότωσε τον Ακταίωνα («άτρωτη και θνητή Άρτεμις») ενώ η γυμνή Αθηνά άφησε τυφλό τον Τειρεσία. Η απαγόρευση ή το ταμπού της γυμνότητας που συναντάται σε ορισμένα έθιμα και παραδόσεις, ακόμη και ανάμεσα σε πρωτόγονους λαούς, προέρχεται από παλαιότερα τελετουργικά. Η θέα των απολύτως γυμνών μορφών στα ελληνικά μυστήρια αντιστοιχεί στην υψηλότερη βαθμίδα της μύησης ή *εποπτεία*, και στις σεξουαλικές ταντρικές τελετουργίες, η γυναίκα που χρησιμοποιείται εμφανίζεται ως ενσάρκωση της *πράκρτι*, της θείας θηλυκής και αρχέγονης ουσίας η οποία κρύβεται κάτω από τις αναρίθμητες μορφές των φαινομένων. Η γυμνή γυναίκα αντιπροσωπεύει αυτήν ακριβώς την ουσία ελευθερωμένη από κάθε μορφή στην «παρθενική και έσχατη ύπαρξή» της. Από την άλλη μεριά, η θηλυκή γυμνότητα κλιμακώνεται μέσα στην τελετή.

Η θέα μιας εξ ολοκλήρου γυμνής γυναίκας δεν επιτρέπεται στον καθένα, αλλά μόνο σε υψηλού βαθμού μυημένους της Τάντρα. Μόνο αυτοί μπορούν να αντικρύσουν την έσχατη γυμνότητα, να αποκτήσουν τη γυμνή Παρθένο δίχως τον θανάσιμο κίνδυνο της βεβήλωσης.[44] Ένα παρόμοιο νόημα κρύβεται και στην παράδοξη τελετουργική ένωση ενός ασκητή με μια πόρνη στον εορτασμό της Μαχαβράτα: ως εάν για μία γυναίκα που έχει αναχθεί στην πρωταρχική της ουσία, το απρόσιτο υπόστρωμα κάθε μορφής (η «πόρνη»), ο μοναδικός δυνατός εραστής είναι εκείνος ο οποίος μέσω του ασκητισμού έχει αναχθεί στη δική του αρχή, στην αντίθετη πρωταρχική ουσία της υπερβατικής αρρενωπότητας. Με αυτό συνδέεται συμβολικά η ερμητική ρήση ότι η νύφη και ο γαμπρός πρέπει να βγάλουν τα ρούχα τους και να λουστούν ολόκληροι πριν εισέλθουν στη νυφική κλίνη για την τέλεση του *mysterium conjuctionis*.[45]

Αλλά θα ασχοληθούμε αργότερα με αυτά τα τελετουργικά συμπλέγματα. Για την ώρα θα κλείσουμε υποδεικνύοντας το ειδικό εκείνο χαρακτηριστικό που φωτίζεται στις παρουσιάσεις της Μεγάλης Θεάς ως Βαρουνάνι. Αυτή η ινδουιστική θεότητα, γνωστή και ως Βαρούνι ή Σούρα, εμφανίζεται ως θεότητα των ουρανών, των υδάτων και των μεθυστικών ποτών. Η λέξη *βαρούνι* στα Πάλι υποδηλώνει στην πραγματικότητα είτε ένα μεθυστικό εκχύλισμα είτε μια κατεχόμενη ή εκστασιαζόμενη γυναίκα, και η Βαρούνι ή Σούρα στην επική ποίηση είναι η «θυγατέρα» του Βαρούνα, του αρσενικού ουράνιου θεού, ο οποίος φέρνει την ευτυχία και τη μέθη στους θεούς. Στην Ινδία ο δεσμός ανάμεσα στη Βαρούνι και στα μεθυστικά ποτά είναι συγκεκριμένος (σε τέτοιο βαθμό που, σε ορισμένα κείμενα, το να πίνει κανείς τη *ντέβι βαρούνι*, την εκδήλωση της θεάς σε υγρή μορφή, σημαίνει να πίνει ένα οινοπνευματώδες ποτό). Σούρα είναι επίσης ένα από τα ονόματα της Μεγάλης Θεάς στο Ιράν.[46] Ακόμα και στους ύμνους του αυστηρού Σανκαρα, η θεά συνδέεται με μεθυστικά ποτά και κρατάει μια κούπα ή είναι η ίδια μεθυσμένη.[47] Σε αυτό το θείο αρχέτυπο, ως εκ τούτου, εδραιώνεται η όψη του θηλυκού ως αρχή και αιτία της μέθης. Και η μέθη αυτή μπορεί να έχει την κατώτερη, στοιχειακή, διονυσιακή, άγρια και μαιναδική μορφή όσο και την υψηλότερη μορφή μιας μεταμορφωτικής έκλαμψης.

Ο Χριστιανισμός είναι ακατανόητα καθηλωμένος σε αυτή τη δεύτερη όψη υπό τη μορφή της Παρθένου Μαρίας η οποία στέκεται ορθή, με τα πόδια της στη σεληνιακή ημισέληνο ή και το ίδιο το φίδι, που ως Ναχάς στον εβραϊκό εσωτερισμό συμβόλιζε τη στοιχειακή, κοσμική αρχή της επιθυμίας. Με αυτό μπορεί να συνδέεται η διάκριση που υπήρχε στα αρχαία μυστήρια της Μητέρας, όπου τα Μικρά Μυστήρια ήταν εκείνα της χθονίας Περσεφόνης, η οποία συνδεόταν επίσης με την Αφροδίτη, και γιορτάζονταν την άνοιξη λίγο πολύ ταυτόχρονα με τις διάφορες οργιαστικές και χθόνιες τελετές, ενώ τα Μεγάλα Ελευσίνεια Μυστήρια τελούνταν στη διάρκεια του φθινοπώρου. Πρέπει επίσης να θυμηθούμε την αιγαιακή θεά, την Κυρία των Κυμάτων και Stella Maris, στη διπλή της όψη ως θεάς που κατέρχεται από τους ουρανούς και

θεάς η οποία ανεβαίνει από τον κάτω κόσμο — «θεάς των περιστερών» και «θεάς των όφεων και των πανθήρων».[48]

Τελευταία παρατήρηση: αν θεωρήσουμε την κοσμική δύναμη και ουσία από την άποψη, ή τη θέση, μέσω της οποίας αυτή είναι καθηλωμένη σε μια συγκεκριμένη μορφή μέσα στην οποία έχει ανασταλεί ο ρευστός, φευγαλέος και απεριόριστος χαρακτήρας της, έχουμε εμπρός μας τη δημητριακή αρχή ενσαρκωμένη σε θηλυκές φιγούρες-«νύφες» προσδεδεμένες σε έναν θεό με τα μονογαμικά δεσμά· η ουσία εδώ δεν είναι πλέον η «Παρθένος» ή η «Πόρνη» αλλά η θεία σύζυγος ως «περιφραγμένη πηγή», η οποία, θεωρούμενη στο ηθικό επίπεδο του αρχετύπου, φέρει τα χαρακτηριστικά της αγνότητας και της πίστης αποκρύβοντας την αληθινή της φύση (η Μεγάλη Θεά ως Ήρα). Στα πλαίσια του μύθου, σε αυτή την οντολογική κατάσταση αντιστοιχούν τα έμφυλα θεϊκά ζευγάρια τα οποία συνδέονται με έναν δεσμό σχετικής αρμονίας και ισορροπίας.

Τυπικές διαφοροποιήσεις της αρρενωπότητας στον μύθο.

Τυπικές φιγούρες στον μύθο οι οποίες ενσαρκώνουν την αρρενωπή αρχή ενεργούν κατά έναν ορισμένο τρόπο ως αντίστοιχα των εκφράσεων του θηλυκού, πρώτα σύμφωνα με την καθαρά αφροδίσια όψη του, ύστερα σύμφωνα με την όψη της Ντουργκά, και τέλος σύμφωνα με τη δημητριακή-μητρική του όψη.

Ο Bachofen σχεδιάζει εν μέρει αυτή την τυπολογία, ξεκινώντας με μυθικές αφηγήσεις από τη μεσογειακή αρχαιότητα οι οποίες συναρθρώνονται γύρω από τη φιγούρα του Διόνυσου. Η μέθοδος των συνειρμών του, που αρχικά δίνει την εντύπωση ενός συγκεχυμένου προσπάθειας συγκρητισμού, αποκαλύπτει στην πραγματικότητα βαθιές σημασίες.[49]

Πρώτα θα πρέπει να εξετάσουμε, ως κατώτατο όριο, τη χθόνια ποσειδωνιακή μορφή αρρενωπότητας. Σε αυτό το επίπεδο ο Διόνυσος συνδεόταν τόσο με τον Ποσειδώνα, θεό των υδάτων, όσο και με τον Όσιρι, θεωρούμενον ως το ρεύμα του Νείλου, του οποίου τα νερά υδρεύουν και γονιμοποιούν την Ίσιδα, τη μαύρη γη της Αιγύπτου. Σε ένα υψηλότερο επίπεδο ο Διόνυσος συνδέεται με τον Ήφαιστο-Vulkan, θεό της φωτιάς και του κάτω κόσμου. Στην πρώτη από αυτές τις μυθικές αφηγήσεις υπάρχει μια μετατόπιση του συμβολισμού των Υδάτων αφού τώρα υποδηλώνουν την υγρή αρχή της γονιμοποίησης η οποία συνδέεται με την καθαρά φαλλική έννοια της αρρενωπότητας· ο θεός είναι το αρσενικό από την άποψη αποκλειστικά του όντος που γονιμοποιεί τη θηλυκή ουσία και, ως τέτοιο, είναι εξ ολοκλήρου υποταγμένο σ' αυτήν. Η μετάβαση στον θεό της φωτιάς και του κάτω κόσμου μας φέρνει μόνο ένα βήμα πιο πέρα αφού πρόκειται για μια γήινη και ακόμη θαμπή, άγρια, στοιχειακή φωτιά, σύστοιχο της οποίας είναι ακόμα η αφροδίσια θηλυκότητα σε όλη την αστάθειά της (η Αφροδίτη ως άπιστη σύζυγος του Vulkan).

Μια ευγενέστερη επιφάνεια της αρσενικής αρχής βλέπει ο Bachofen εκεί που ο Διόνυσος γίνεται αντιληπτός ως μια ουράνια και φωτεινή φύση λόγω του

δεσμού του με τον σεληνιακό θεό και με τον Απόλλωνα και τον ήλιο. Αλλά το γεγονός ότι ο Διόνυσος σε αυτές τις ίδιες μυθικές μορφές συνδέεται πάντα με θηλυκές φιγούρες οι οποίες σχετίζονται με το αρχέτυπο της Μεγάλης Θεάς, υποδηλώνει ένα όριο που εκφράζεται στο ότι, ακόμη και όταν αυτός εκλαμβάνεται ως ηλιακός θεός, ο ίδιος ο ήλιος, παρουσιάζεται όχι από την άποψη του καθαρού, αμετάβλητου φωτός αλλά ως το άστρο που πεθαίνει και ξαναγεννιέται. Αυτό ακριβώς είναι το θέμα της ορφικοδιονυσιακής λατρείας, η οποία από την άποψη αυτή αντιστοιχεί στο υπόστρωμα της θρησκείας της Μητέρας παρουσιάζοντας τα ίδια χαρακτηριστικά με τη λατρεία του Άττι και του Ταμμούζ, αρσενικών θνησκόντων θεών τους οποίους η αθάνατη Θεά ξαναφέρνει στη ζωή. (Στην πραγματικότητα, αντί για τον Άττι συναντάμε σε κάποιες περιπτώσεις τον Σαβάζιο δίπλα στην Κυβέλη· και ο Σαβάζιος ταυτίζεται συχνά με τον Διόνυσο). Με τον ίδιο τρόπο ο ήλιος βασιλεύει και ανατέλλει πάλι, και το φως του δεν είναι ακόμα το σταθερό, αφηρημένο φως του καθαρού είναι ή αυτό της λαμπρής ολύμπιας αρχής.

Η εξέλιξη αυτής της σειράς μας οδηγεί σε ένα άλλο μυθικό σύμπλεγμα πέραν εκείνου που βασίζεται στον Διόνυσο. Ο συνδετικός κρίκος μπορεί να καταδειχθεί στον Διόνυσο υπό την αμφίεση του αντιπάλου και κατακτητή των Αμαζόνων, όπως επίσης και στην προδοσία της Αφροδίτης όταν αυτή σμίγει με

τον Άρη, τον θεό του πολέμου. Ο ελληνικός Άρης φέρει χαρακτηριστικά που σκιαγραφούν μιαν άγρια αρρενωπότητα η οποία είναι ηρωική και όχι πια φαλλική ούτε διονυσιακή με τη λαγνική και στοιχειακή σημασία· ιδεώδης ενσάρκωση μιας τέτοιας αρρενωπότητας είναι ο δωρικός Ηρακλής. Ο Ηρακλής, επίσης, υπήρξε ο νικητής των Αμαζόνων, και επιπλέον αντίπαλος της Μητέρας (της Ήρας, όπως ακριβώς ο ρωμαϊκός Hercules στάθηκε αντίπαλος της Bona Dea) από τους δεσμούς της οποίας ελευθερώθηκε, διατηρώντας παρ' όλ' αυτά την αρχή της όταν, στον Όλυμπο, πήρε για σύζυγό του την Ήβη, την αιώνια νεότητα, αφού μπόρεσε να φτάσει στον κήπο των Εσπερίδων και να κλέψει τα χρυσά μήλα, σύμβολο το οποίο συνδέεται καθαυτό με τη Μητέρα (τα μήλα τα έδωσε η Γαία στην Ήρα) και με τη ζωτική δύναμη.

Οι παραστάσεις της ασκητικής και απολλώνειας αρρενωπότητας πρέπει να θεωρούνται ανώτερες και από τον Ηρακλή και τον ίδιο τον συμβολισμό των άθλων του, οι οποίοι τονίζουν την ηρωική αρρενωπότητα και, σε κάποιο βαθμό, την αντίσταση στην κυριαρχία των γυναικών (στο κατάλληλο σημείο θα μιλήσουμε για τον σημαντικό συμβολισμό του πουκαμίσου του Νέσσου). Εδώ μπορούμε να θεωρήσουμε τον Σίβα ως το συνδετικό στοιχείο, ως θεό μιας συγκεκριμένης λατρείας και όχι ως μεταφυσική αρχή· διότι αν στην αλεξανδρινή περίοδο εκλαμβανόταν ως κάποιου είδους αντίστοιχο του Διονύσου, θεός των οργιαστικών τελετών, από την άλλη μεριά θεωρείτο ο μεγάλος ασκητής των δυσπρόσιτων κορυφών. Είχε μια σύζυγο, την Παρβάτι, αλλά χωρίς να συνδέονται με πραγματικό δεσμό μεταξύ τους, αφού αυτός μπόρεσε να κεραυνοβολήσει τον θεό του πόθου, τον Κάμα, όταν εκείνος προσπάθησε να αφυπνίσει μέσα

του την επιθυμία ή ανάγκη, την έλλειψη, τη δίψα και την εξάρτηση. (Στον ινδουιστικό μύθο, ο Σίβα ξανάφερε στη ζωή τον Κάμα μετά από μεσολάβηση θεοτήτων όπως οι Ράτι, οι οποίες προσωποποιούν μορφές της καθαρής ερωτικής εμπειρίας, ελεύθερης από κάθε ειδικό καθορισμό).

Πέρα από κάθε ασκητικό αγώνα, πάντως, η αρρενωπότητα βρίσκει ένα τυπικό σύμβολό της στον Χερούκα, η άγρια και επιβλητική ομορφιά του οποίου γίνεται κάποτε τρομακτική. Είναι η γυμνή θεότητα με το περίλαμπρο σκήπτρο στο ινδο-θιβετανικό πάνθεο. Εδώ η γυμνότητα εκφράζει ένα νόημα διαφορετικό από εκείνο της θηλυκής έσχατης γυμνότητας και αναπαριστά το καθαρό είναι καθαυτό, την «καθαρότητα» ή την επιβλητική ουράνια απλότητα που είναι επικίνδυνη για τη γυναίκα (το να δει τον άνδρα σε μια τέτοια «γυμνότητα» μπορεί να σημαίνει ότι θα τον χάσει για πάντα, που είναι ένα άλλο γνωστό θέμα των μυθικών αφηγήσεων). Αλλά ο Σίβα έφερε ήδη το ίδιο γνώρισμα, στο όνομα του *νιγκαμπάρα*: ο «γυμνός».

Έτσι, για να ξαναγυρίσουμε στα ελληνικά θέματα, η σειρά έχει ως ανώτατο όριό της την απολλώνεια εκδήλωση της καθαρής αρρενωπότητας. Εδώ ο Απόλλων είναι η ενσάρκωση του ολυμπίου νοός (ενόραση) και του αμετάβλητου ουρανίου φωτός, ελεύθερος από το κοσμικό του στοιχείο κι επίσης από τη σχέση του με τις θεές σε κάποιες πλαστές ιστορικές εκδοχές της λατρείας του. Σε αυτό το επίπεδο ο Απόλλων, ως θεός της «καθαρής μορφής», θεωρείτο δίχως
μητέρα και «αυτογέννητος», *ἀμήτωρ* και *αὐτοφυής*, ο δωρικός θεός που «παρήγαγε τη μορφή γεωμετρικά». (Ο καθορισμός της εύπλαστης ύλης αντιστοιχεί στο αρσενικό και στη μορφή, ενώ η ακαθόριστη φύση αυτής της ύλης και το απεριόριστο, το *ἄπειρον*, ανήκει στο θηλυκό). Κατά την κρίση του Ορέστη στον μύθο, ο Απόλλων υπερασπίζεται την αρχή εκείνη η οποία αντιτίθεται στη μητρότητα δίχως σύζυγο αλλά και στη θηλυκότητα είτε δημητριακού είτε αφροδίσιου τύπου. Αυτός είπε ότι ο πατέρας είναι εκείνος που γεννάει το παιδί ενώ η μητέρα μόνο το «τρέφει».[50] Αυτό έρχεται να επιβεβαιώσει και να επικυρώσει τη σχέση που υποδείξαμε στο μεταφυσικό επίπεδο ανάμεσα στο αιώνιο αρσενικό και το αιώνιο θηλυκό. Αλλά στον απολλώνειο συμβολισμό υπάρχει και κάτι παραπάνω: κάτι το οποίο, πέρα από το να επιβεβαιώνει την «ορθή τάξη» ανάμεσα στις δύο αρχές, βαθύτερα μας οδηγεί πέρα από τον κόσμο της Δυάδας. Γι' αυτό πρέπει να κατατάξουμε κατ' αυτή την τάξη τους θεμελιώδεις τύπους του αρσενικού: πρώτα τη φαλλική και χθόνια αρρενωπότητα, ύστερα τη διονυσιακή αρρενωπότητα με την αυστηρή έννοια του όρου, τρίτον την ηρωική αρρενωπότητα, τέταρτον την ασκητική αρρενωπότητα, και τέλος την απολλώνεια ή ολύμπια αρρενωπότητα — κέντρα μυθικών αφηγήσεων οι οποίες μπορούν να βρεθούν σε ατελείωτες παραλλαγές και μεταθέσεις, στις πιο διαφορετικές μεταξύ τους παραδόσεις, ως σύστοιχα του κόσμου των χθόνιων Μητέρων, των δημητριακών θεαινών, των αφροδίσιων θεαινών και, τέλος, των αμφίσημων και αβυσσαλέων «Παρθένων», των αμαζόνειων φονισσών.

Το εν εκδηλώσει αρσενικό και θηλυκό.

Μέχρι τώρα, αρκετές φορές η εξέτασή μας πέρασε από μια *στατική* θεώρηση του αρσενικού και του θηλυκού ως θείων μορφών, κατηγοριών ή αρχών, σε μία *δυναμική*, ως δυνάμεων οι οποίες βρίσκονται κατά διάφορους τρόπους σε αμοιβαίο συσχετισμό και δράση. Προκειμένου να συζητήσουμε λεπτομερέστερα αυτήν την όψη, πρέπει να κάνουμε μια σημαντική αποσαφήνιση.

Καμιά ολοκληρωμένη και παραδοσιακή διδασκαλία δεν έχει θεωρήσει ποτέ τη Δυάδα ως το ανώτατο σημείο αναφοράς της κοσμοθεώρησής της. Πέρα από το *γιν* και το *γιανγκ*, οι παραδόσεις της Άπω Ανατολής αναγνωρίζουν τη «Μεγάλη Ενότητα», *Τάι-τσι* ή *Τάι-ι*. Ο Πλωτίνος μιλούσε για το Ένα, που είναι ανώτερο και προγενέστερο από τη θεϊκή δυάδα του *νοός* και της *ὕλης*, του είναι και της ζωτικής δύναμης. Ο Ταντρισμός γνωρίζει τη Νιργκούνα-Μπράχμαν, μιαν άλλη ισοδύναμη αρχή πέρα από τη δυάδα Σίβα-Σάκτι, κοκ. Αυτό σημαίνει ότι οι δύο αρχές δεν έχουν την ίδια αξία. Η αρσενική αρχή της δυάδας —το *γιανγκ*, ο Σίβα, το είναι— αντικατοπτρίζει το Ένα ή το υπερβατικό είναι· αντιπροσωπεύει και ενσαρκώνει αυτό το Ένα μέσα στη διαδικασία της κοσμικής εκδήλωσης και μέσα στη σχετικότητα των μορφών (υπό τη μορφή του Λόγου, στον Πλωτίνο). Όσον αφορά τη «φύση», θα μπορούσαμε να πούμε με θεολογικούς όρους ότι δεν πρόκειται για αρχή η οποία συνυπάρχει με τον Θεό αλλά ότι πηγάζει από τον Θεό και ως εκ τούτου κατέχει μια «δεύτερη πραγματικότητα».[51]

Ως εκ τούτου, το αρσενικό μοιάζει να κατέχει ένα οντολογικό ή μεταφυσικό πρωτείο έναντι του θηλυκού — αλλά δεν μπορούμε να πούμε ότι ένα τέτοιο πρωτείο υπάρχει όντως ως πραγματικό γεγονός. Αντίθετα, η πρώτη φάση της εκδήλωσης χαρακτηρίζεται από την ελευθέρωση και τη δραστηριοποίηση της αφυπνισμένης θηλυκής ενέργειας, η οποία επικρατεί της αρχής του καθαρού είναι και του ταυτόσημου. Διατηρεί αυτή την υπεροχή όσο διαρκεί ολόκληρη η φάση της εκπόρευσης κατά την κοσμική *πρόοδο* του Πλωτίνου, ή κατά την *πραβρίτι-μάργκα* για την οποία μιλήσαμε όταν ασχολούμαστε με την Οδό της Δεξιάς Χειρός και με την Οδό της Αριστεράς Χειρός.[52] Αυτή η φάση διαρκεί μέχρις ενός ορισμένου σημείου που χαρακτηρίζεται από μια ισορροπία ανάμεσα στις δύο αρχές, μετά το οποίο έρχεται ένα μεταβατικό σημείο, ένα σημείο κάμψης. Η δύναμη της Σάκτι τότε μπορεί να διαλυθεί και να χαθεί στο άπειρο, ή μπορεί να επανακάμψει βαθμιαία κυβερνώμενη από την αντίθετη αρχή. Εδώ το αρσενικό, η δύναμη που αφύπνισε το όλο γίγνεσθαι, αποκτά όλο και μεγαλύτερη υπεροχή μέχρι το σημείο της πλήρους κυριαρχίας πάνω στο «γίγνεσθαι» αυτό το οποίο επέφερε το θηλυκό, οδηγώντας σε μια καινούργια σύνθεση η οποία αναπαράγει κατά έναν ορισμένο τρόπο την αρχέγονη ενότητα. Περνώντας από το κατώτερο σημείο του κύκλου, το ανοδικό τόξο τρέπεται προς εκείνο που με χριστιανικούς όρους θα μπορούσε να ονομαστεί «τελείωση». Μπορεί επίσης να συνδεθεί με την Οδό της Δεξιάς Χειρός και στέκει υπό το έμβλημα του Σίβα ως θεού της «υπερβάσεως», ενώ η πρώτη φάση βρίσκεται υπό την αιγίδα όχι μόνο της Σάκτι αλλά και των θεών της δημιουργίας και της συντήρησης, του Βράχμα και του Βισνού.

Είναι σημαντικό να συνειδητοποιήσουμε ότι αυτές οι διάφορες φάσεις δεν συνιστούν μια γραμμική χρονική διαδοχή αλλά πολλαπλές συνθήκες δυνατότητας με ποικίλουσες σχέσεις ανάμεσα στο αρσενικό και το θηλυκό, τη μορφή και την ύλη, τον Ουρανό και τη Γη, το *γιανγκ* και το *γιν*, όπου ποτέ δεν επικρατεί τελικά η μία ή η άλλη αρχή. Αυτές οι συνθήκες μπορούν να βρεθούν οπουδήποτε: στον κόσμο και στις περιόδους του· στην ιστορία και τις εποχές της· στη δομή και στο πνεύμα των λατρειών, των πολιτισμών, των κοινωνιών. Ας δει κανείς την αντίθεση ανάμεσα στους πολιτισμούς του Πατρός που κυριαρχούν οι άντρες και σ' εκείνους της Μητρός όπου επικρατούν οι γυναίκες, ανάμεσα σε θεσμούς βασισμένους στο πατρικό δίκαιο και σ' εκείνους που κυβερνώνται από τη μητριαρχική τάξη. Το ίδιο και στα άτομα, είναι η επικράτηση της μιας αρχής έναντι της άλλης εκείνη που οδηγεί στη σεξουαλική ανάπτυξη (ως σωματικό αλλά και ψυχικό φύλο). Έτσι, φαινομενικά αφηρημένες έννοιες μας προσφέρουν μιαν αρχή προσανατολισμού για την κατανόηση κάθε δυνατής πραγματικότητας.

Μπορεί να παρατηρήσει κανείς ότι πίσω από τις διάφορες μορφές του μύθου της Πτώσεως κρύβεται συχνά η ιδέα μιας απώλειας της αρσενικής αρχής μέσα στη θηλυκή (την «κοσμική») ή μιας ταύτισης του αρσενικού με το θηλυκό μέχρις ότου αυτό βρει τον δικό του τρόπο ύπαρξης. Αυτό κατ' ανάγκη συμβαίνει κατά την πρώτη φάση της εκδηλώσεως, πράγμα που για το καθαρό είναι μπορεί να προσλάβει την έννοια μιας προοδευτικής συσκότισης ή απόκρυψης (η ινδουιστική *αβίντια* ή, στον μύθο του Πλάτωνα, η λιποθυμία και το μεθυσμένο σμίξιμο του Πόρου με την Πενία, ο νους που βυθίζεται στο σκοτάδι κατά το αγκάλιασμα της φύσεως, η διάλυση του Ναρκίσσου μέσα στο νερό, κοκ.). Στο *Corpus Hermeticum* βρίσκουμε τη ρήση: «Μόλο που το αρσενικό-θηλυκό [ο ερμαφρόδιτος] όπως ο Πατέρας [δηλαδή το Ένα, αντανάκλαση του οποίου είναι το αρσενικό] είναι ανώτερο του ονείρου, κυβερνάται από το όνειρο».[53] Η αφύπνιση ή αναβίωση (με σωτηριολογικούς όρους, η «λύτρωση» ή η «σωτηρία») αυτού του στοιχείου μπορεί να επέλθει μόνο στη δεύτερη φάση, την ανοδική ή τη φάση του Σίβα. Προαπαιτούμενο αυτού είναι το πέρασμα από το σημείο καμπής και η κατανίκηση της αντίστασης την οποία προβάλλει η δεσμευτική θηλυκή δύναμη, η δύναμη που τείνει προς το απεριόριστο: μια αποτελεσματική «ρήξη» με το κοσμικό επίπεδο.

Ένας κατάλογος των τυπικών μύθων που ενσαρκώνουν αυτό το περιεχόμενο θα ήταν πολύ μακρύς για τον παραθέσουμε εδώ. Για παράδειγμα, έχουμε ήδη αναφέρει την καββαλιστική ιδέα της εξορίας της Σεκινά, σύμβολο της κατάστασης «θραύσης» του βασιλείου των θείων εκπορεύσεων (είναι η φάση της διάλυσης ή της ύπαρξης, κατά κάποιον τρόπο σαν από μόνης της, της κοσμολογικής Σάκτι) και έχουμε επίσης αναφέρει την αντίστοιχη ιδέα του αιωνίου Σαββάτου (νοούμενου ως επανένωση του Αγίου Ενός με τη Σεκινά του) όπου όλα τα πραγ-

ματα θα επανέλθουν στην αρχική τους πηγή. Ο γάμος του Αγίου Ενός με τη Σεκινά θα αποκαταστήσει επίσης την ενότητα του Θείου Ονόματος η οποία έχει καταστραφεί από την Πτώση. Σε αυτό, σύμφωνα με τη συγκεκριμένη παράδοση, πρέπει να αποβλέπει κάθε ιερή εντολή, κι έτσι η φόρμουλα την οποία ο Χασιδίμ απαγγέλλει πριν από κάθε του πράξη λατρείας είναι «Στο όνομα της ενότητας του Αγίου Ενός, που να είναι ευλογημένος μαζί με τη Σεκινά του».[54]

Ένα παρόμοιο μοτίβο στον χριστιανικό Γνωστικισμό είναι οι περιπέτειες της κοσμικής Σοφίας στον κάτω κόσμο μέχρις ότου αυτή νυμφευθεί τον Χριστό (ή Λόγο, δηλαδή εκείνον ο οποίος αντανακλά ή «φέρει» το Ένα, τον «υιό» του υπερβατικού είναι) και επιστρέψει και πάλι στον κόσμο του Φωτός.[55] Το συμβολικό πλαίσιο είναι σαφές όταν ο Σίμων ο Γνωστικός υποδείκνυε ως ενσάρκωση της Σοφίας τη γυναίκα που είχε μαζί του, την Ελένη (Σελήνη), μια πρώην πόρνη που είχε γίνει γυναίκα του. Γενικότερα ακόμη, έχουμε το ακόλουθο σημαντικό απόσπασμα από το γνωστικό ευαγγέλιο του Μάρκου: «Είμαι ο υιός του Πατρός, εκείνου που βρίσκεται πέρ' από κάθε ύπαρξη, παρ' όλο που είμαι στην ύπαρξη. Ήρθα [στην ύπαρξη] για να δω όσα είναι δικά μου και όσα δεν είναι δικά μου [αναφέρεται στο αρσενικό και το θηλυκό της αρχέγονης δυάδας αντίστοιχα] και όσα δεν είναι απολύτως δικά μου [κατά τη φάση της εκπόρευσης] επειδή ανήκουν στη Σοφία, που είναι το θηλυκό μου [αντίστοιχο], και τα έχει φτιάξει γι' αυτήν. Αλλά προέρχομαι από Εκείνον που βρίσκεται πέρ' από την ύπαρξη, και θα επιστρέψω και πάλι στην αρχή απ' όπου ξεκίνησα».[56] Οι διάφορες φάσεις καταδεικνύονται καθαρά στη μυστηριακή διδασκαλία που αναφέρεται από τον Ειρηναίο[57] περί του πρωταρχικού Αδάμ, του «αρραγούς», ο οποίος επίσης αποκαλείται «θεμέλιος λίθος» και «ένδοξος άνθρωπος». Εδώ τίθεται το πρόβλημα του φράγματος πίσω από το οποίο, σε κάθε άνθρωπο, λανθάνει ο εσωτερικός άνθρωπος ο οποίος πηγάζει από το ουράνιο αρχέτυπο, ο Αδάμ, που «έχει εκπέσει σε έναν κόσμο φτιαγμένο από πηλό και ασβεστόλιθο και έχει ξεχάσει τα πάντα». Η κλασική μυθολογία μιλάει για την πλημμυρίδα και την αμπώτιδα προς αντίθετες κατευθύνσεις του Ωκεανού και των Υδάτων, η οποία προκαλεί τη γέννηση των ανθρώπων στη μία περίπτωση και τη γέννηση των θεών στην άλλη (σαφής αναφορά στην καθοδική και την ανοδική φάση όπου τα Ύδατα σταματούν και αναστρέφεται η πορεία τους, θέτοντας τέλος στο «βασίλειο της γυναίκας»). Λέγεται: «Πρώτα υπήρχε η ευλογημένη φύση του ανώτερου ανθρώπου, του Αδάμ· ύστερα υπήρξε η θνητή φύση εδώ κάτω· και στο τέλος ήρθε η φυλή εκείνων που είναι δίχως βασίλειο και έχουν κατέβει από εκεί που βρίσκεται η Μαριάμ, την οποίαν αναζητούν [το θηλυκό ως αρχή της επανεσωμάτωσης]». Το ον το οποίο γεννιέται από την αναστροφή του ρεύματος προς τα πάνω ονομάζεται «ερμαφρόδιτος άνθρωπος [*άρσενόθηλυς*] που υπάρχει μέσα στον καθένα». Τέλος, γίνεται λόγος για δύο αγαλματίδια γυμνών ιθυφαλλικών ανδρών (με το πέος ανορθωμένο) στο ναό της Σαμοθράκης. Το ένα ερμηνεύεται ως εικόνα του αρχέγονου αρσενικού, του Αδάμ, και το άλλο ως εικόνα του αναγεννημένου ανθρώπου «ο οποίος έχει στα πάντα και παντοτινά

την ίδια φύση με τον πρώτο». Αυτή η ίδια γνώση συνεχίστηκε αναλλοίωτη μέσα στην ερμητική παράδοση του Μεσαίωνα, και από εκεί στις απαρχές της σύγχρονης εποχής. Ο Pernety έγραφε για την «Πόρνη», η οποία ταυτιζόταν με τη Σελήνη, και την οποία η Βασιλική Τέχνη επενέφερε στην κατάσταση της Παρθένου, εκείνης της «παρθένου που, γονιμοποιημένη από το σπέρμα του πρώτου αρσενικού κι έχοντας ζευγαρώσει μ' ένα δεύτερο αρσενικό [τον άνδρα ως εκπρόσωπο του πρώτου αρσενικού που γονιμοποίησε τη ζωϊκή ουσία στις απαρχές] θα συλλάβει και πάλι μέσ' από το σωματικό σπέρμα του δεύτερου αρσενικού και θα γεννήσει εν τέλει έναν ερμαφρόδιτο καρπό από τον οποίον θα προέλθει μια φυλή πανίσχυρων βασιλέων».[58] Ουσιαστικά, πρόκειται για το ίδιο μυστήριο που αναφέραμε όταν μιλούσαμε για την απωανατολική παράδοση την οποία ονομάσαμε το «Μυστήριο του Τρία» μέσω του οποίου το Ένα, ενοποιούμενο με το θηλυκό Δύο, επιστρέφει στον εαυτό του. Μέσα στην αποκατάσταση και τον μετασχηματισμό της θηλυκής πολικότητας εμπεριέχονται τόσο ο ερμητικός συμβολισμός του «Υιού που γεννάει τη Μητέρα» όσο και η παράξενη έκφραση του Δάντη σχετικά με την Παρθένο Μαρία: «Vergine Madre, figlia del suo figlio» [Παρθένος Μητέρα, θυγατέρα του Υιού της].

Η σημασία τέτοιων παραδόσεων έγκειται στην άμεση σχέση τους τόσο με τον κόσμο των αρχαίων μυστηρίων όσο και με το θέμα του ερμαφρόδιτου. Μας προσφέρουν επίσης έναν τρόπο να προσεγγίσουμε τη σφαίρα των κοσμικών δράσεων και πραγματώσεων.

Το πρώτο από τα δύο αυτά σημεία συνδέεται με το θέμα που συναντήσαμε στον Πλάτωνα το οποίο μας χρησίμευσε ως βάση για την κατανόηση της μεταφυσικής του έρωτα, τον μύθο δηλαδή του ερμαφρόδιτου. Τώρα αυτός παρουσιάζεται ενσωματωμένος σε οικουμενικά συμφραζόμενα και ορίζεται σ' ένα κοσμολογικό πλαίσιο. Θα ήταν ίσως ενδιαφέρον να δώσουμε ορισμένα ακόμη τεκμήρια αυτής της άποψης.

Το *Corpus Hermeticus* μιλάει για μια κατάσταση αρχέγονου ερμαφροδιτισμού, ο οποίος σε μια δεδομένη στιγμή καταπαύει, «όταν η περίοδος του συντελεστεί»· τότε σχηματίζονται το αρσενικό από τη μία μεριά και το θηλυκό από την άλλη.[59] Παράλληλα με το δόγμα της Σεκινά, η καββαλιστική ερμηνεία της Γενέσεως περιέχει το ίδιο θέμα. Σύμφωνα με την *Μπερεσίτ Ράμπα* (I, i, 26), ο αρχέγονος άνθρωπος ήταν ερμαφρόδιτος. Η γυναίκα που προήλθε από τον Αδάμ ονομάστηκε Αγιεσά επειδή βγήκε από τον Αγιές («άνδρα»)· τότε ο Αδάμ της έδωσε το όνομα Εύα («ζωή», «το ζών») επειδή μέσω αυτής μπορούσε να επιστρέψει στην ενότητα.[60] Σε αυτό το κείμενο, όπως αργότερα και στον Μαϊμονίδη,[61] συναντάμε την ίδια πλατωνική αφήγηση του πλάσματος που σχίστηκε στα δύο κι επίσης το θέμα του όντος «που από μια άποψη είναι ένα και από μιαν άλλη δύο». Ο Λεόν ο Εβραίος (Γιεχούα Αμπαρντανέλ) αναφέρεται επίσης ρητά στον Πλάτωνα και προσπαθεί να συνδέσει τον μύθο του σχετικά με τον ερμαφρόδιτο με τον βιβλικό μύθο της Πτώσεως, διατηρώντας την πλατωνική ερμηνεία σχετικά με το βαθύτερο νόημα του έρωτα. Το γεγονός ότι ο άνθρω-

πος εγκαταλείπει τον πατέρα και τη μητέρα του και ενώνεται με τη γυναίκα, καθώς, σύμφωνα με τη βιβλική ρήση, γίνεται με αυτήν «σάρκα μία», εξηγείται από τον Λεόν τον Εβραίο ως η παρόρμηση των δύο μερών να αναδημιουργήσουν την αρχέγονη ενότητα αφού τα δύο «χωρίστηκαν από ένα και μοναδικό αρχικό άτομο».[62]

Αυτή η ιστορία που κατάγεται από τα μυστήρια δεν ήταν άγνωστη στους Έλληνες πατέρες, και από αυτούς πέρασε, πιθανότερα μέσ' από τον Μάξιμο τον Ομολογητή, στον Σκώτο Εριγένη, στον οποίον οφείλουμε μια εξαιρετικά εύγλωττη εκδοχή της. Ο Σκώτος δίδασκε ότι «αν ο πρώτος άνθρωπος δεν είχε αμαρτήσει, η φύση του δεν θα είχε υποστεί τη σεξουαλική διαφοροποίηση» και πως αυτή η διαφοροποίηση συντελέστηκε με την Πτώση.[63] Από αυτό προέρχεται και το εσχατολογικό συμπλήρωμα του μύθου: «Την αποκατάσταση του σεξουαλικά διαχωρισμένου ανθρώπινου όντος στην αρχική του ενότητα, στην οποία δεν ήταν ούτε άνδρας ούτε γυναίκα αλλά απλώς ανθρώπινο πλάσμα, θα ακολουθήσει η επανένωση της γήινης σφαίρας με τον παράδεισο όταν έρθει το κατάλληλο πλήρωμα του χρόνου».[64] Ο Χριστός είχε προβλέψει αυτή την αποκατάσταση της αρχικής οντολογικής κατάστασης της ύπαρξης. Ο Σκώτος αφηγείται την παράδοση, η οποία προέρχεται από κύκλους των μυστηρίων για τα οποία μιλήσαμε παραπάνω —ο ίδιος όμως παραθέτει ως πηγή του τον Μάξιμο— σύμφωνα με την οποία ο Χριστός πρέπει να είχε ενοποιήσει τα φύλα στην ίδια του τη φύση και πρέπει κατά την ανάσταση να μην ήταν «ούτε άνδρας ούτε γυναίκα», παρ' όλο που «γεννήθηκε και πέθανε ως άνδρας».[65] Μέσ' από τη χάρη της σωτηρίας, ο άνθρωπος μπορεί να κάνει ουσιαστικά το ίδιο.[66]

Στον Σκώτο Εριγένη αυτές οι απόψεις έχουν έναν απλό θεολογικό και εσχατολογικό δογματικό χαρακτήρα. Καμία αναφορά δεν υπάρχει στον έρωτα ως ενδεχόμενο μέσον επανενοποίησης ή σε συγκεκριμένες διαδικασίες. Από την άλλη μεριά, υπάρχει λόγος να πιστεύουμε ότι τα μυστήρια του ερμαφρόδιτου, εγγύτερα στις μυητικές παραδόσεις που ήταν ήδη διαμορφωμένες πριν από την έλευση του Χριστιανισμού, ενσωματώθηκαν σ' ένα πρακτικό επίπεδο από την ερμητική και αλχημιστική παράδοση, η οποία, από την πρώτη στιγμή και μέχρι τα ελληνιστικά κείμενα, ήταν κατειλημμένη από την ιδέα του Μεγάλου Έργου, της ένωσης δηλαδή του αρσενικού με το θηλυκό. Στη μεσαιωνική φιλολογία και μέχρι τις προεκτάσεις της σε μια σχετικά πρόσφατη περίοδο, η ερμητική και αλχημιστική παράδοση έδινε επίσης μεγάλη σημασία στο αινιγματικό σύμβολο του *Rebis* που υπονοούσε το «διπλό ον», το ερμαφρόδιτο πλάσμα το οποίο ενοποιούσε μέσα του τη διπλή φύση, την αρσενική και τη θηλυκή, ηλιακή και σεληνιακή. Από αυτή τη φιλολογία μπορούμε ν' απομονώσουμε ως ιδιαίτερα ενδεικτική την ερμαφρόδιτη φιγούρα που αντιστοιχεί στο επίγραμμα 33 από το *Scrutinium chymicum* του Michel Maier με τον τίτλο «Ο ερμαφρόδιτος, κείμενος ως νεκρός ανάμεσα στους ίσκιους, χρειάζεται τη Φωτιά».[67] Θα επανέλθουμε την κατάλληλη στιγμή στις πρακτικές διδασκαλίες οι οποίες αναφέρονται σε αυτό, διδασκαλίες εφαρμόσιμες πρακτικά με τους όρους της σεξουαλικής μαγείας.

Για να κλείσουμε αυτή την παρέκβαση, ας πούμε μόνον ότι, παράλληλα με τις γραμμές αυτής της παράδοσης, ο δεσμός τον οποίον εγκαθιδρύει ο Σκώτος Εριγένης ανάμεσα στον Χριστό και τον ερμαφρόδιτο αναφύεται και πάλι στον Khunrath. Στην εικόνα II του έργου του *Amphitheatrum eternae sapientiae* (1606) μπορούμε να δούμε το σύμπλεγμα Αδάμ-Εύας αναγεννημένο στη μορφή ενός ερμαφρόδιτου με τον τίτλο «Ο άνθρωπος που αρνείται τον δυαδισμό, ενδυόμενος τον Χριστό και μιμούμενος τον Χριστό». Το ίδιο μοτίβο εμφανίζεται ακόμη καθαρότερα στην εικόνα III του ίδιου έργου, όπου δείχνεται η «φιλοσοφική λίθος». Στο κέντρο της βρίσκεται ο *Rebis*, Άνδρας και Γυναίκα, Ήλιος και Σελήνη, με το έμβλημα «Ο κόσμος επίσης θα επανενωθεί με τη Φωτιά».

Τέλος πρέπει να επισημάνουμε και αυτό: είναι δύσκολο να αρνηθούμε την ύπαρξη του εσωτερισμού στον Leonardo da Vinci. Πράγματι, το θέμα του ερμαφρόδιτου είναι εμφανώς τονισμένο στα έργα του, και ειδικά στο σημαντικότερο απ' αυτά, εκείνο που αναφέρεται στον Άγιο Ιωάννη και τον Βάκχο. Επιπλέον, αυτά τα διατρέχει κατά τρόπο αινιγματικό, σχεδόν σαν μονόγραμμα, η εικόνα της ακουιλέγιας (κολομπίνα), ενός φυτού που εθεωρείτο πάντα ως ερμαφρόδιτο.[68]

Για τη δαιμονιακότητα του θηλυκού. Ο συμβολισμός της αντεστραμμένης συνουσίας.

Είναι γνωστό ότι η θηλυκή αρχή έχει συνδεθεί στις παραδόσεις πολλών λαών όχι μόνο με την αρχή της «σαγήνευσης» αλλά επίσης και μ' ένα δαιμονιακό στοιχείο. Σύμφωνα με την Καββάλα, το δαιμονιακό πράγματι πηγάζει από το θηλυκό στοιχείο,[68] και από την αρχή *γιν* στον κινέζικο ταοϊσμό, ενώ στην αιγυπτιακή παράδοση η προσωποποίηση των ανθηλιακών δυνάμεων ήταν προπάντων θηλυκή· η ίδια η Ίσις είχε ορισμένες φορές αυτόν τον χαρακτήρα, όπως μπορεί να διαπιστώσει κανείς στον θρύλο που της αποδίδει τα χαρακτηριστικά σαγηνεύτριας η οποία θέτει ύπουλα στην κατοχή της το «όνομα της δυνάμεως» του Ρα ώστε να τον καταστήσει υποχείριό της.[69] Είναι εύκολο να συγκεντρώσουμε άπειρα δεδομένα από διάφορες παραδόσεις σχετικά με αυτή την όψη του θηλυκού. Αυτό πρέπει να νοηθεί όχι σ' ένα ηθικό αλλά μάλλον σε οντολογικό επίπεδο, σε σχέση με τη φυσική ροπή που ενυπάρχει στη χαοτική αρχή, την αρχή της «ύλης» ή των «Υδάτων», όταν θεωρούμε την εκδήλωσή της στις δραματικές και δυναμικές της όψεις καθώς και στην όψη εκείνη μιας αιώνιας διαδικασίας εκπόρευσης σπινοζικού σχεδόν τύπου.

Αυτό μας φέρνει σε μια εσωτερική διδασκαλία πολύ παρόμοια με τη μεταφυσική της ανθρώπινης σεξουαλικότητας. Η θηλυκή τάση προς το δαιμονιακό εκδηλώνεται στην προσπάθειά της να συλλάβει και να απορροφήσει την αρχή της υπερβατικής ή μαγικής αρρενωπότητας, συνδεδεμένη μ' εκείνο το οποίο μέσα στο αρσενικό αντανακλά το υπερ-φυσικό στοιχείο που είναι προγενέστερο της Δυάδας, κι εκείνο το οποίο μέσα στη φύση εξέχει της φύσεως και θα είχε

τη δύναμη «να αναστρέψει τη ροή των υδάτων προς τα πάνω» και να διαρρήξει τον κοσμικό δεσμό. Αυτό είναι το ακριβές νόημα της λέξης *βίρυα* στην τεχνική βουδιστική ορολογία, η ρίζα της οποίας είναι η ίδια με τη λατινική λέξη *vir* («άνδρας»). Υποδηλώνει την αρρενωπότητα σε μια υψηλή και υπερβατική της έννοια ως εκείνο που ενεργοποιείται στην πράξη της ανόδου και μπορεί να μας οδηγήσει πέρα από την περιοχή του «γίγνεσθαι» ή τη *σαμσάρα* «σταματώντας τη ροή». Σύμφωνα με την πολυσημία της τεχνικής ορολογίας του Ταντρισμού και της Χάθα-γιόγκα, ωστόσο, η ίδια η λέξη *βίρυα* μπορεί να σημαίνει και το ανδρικό σπέρμα, το οποίο σε ένα γενικότερο πλαίσιο συνδέεται με τη θεωρία ότι στον άνδρα ως τέτοιον, χάρη στην ίδια του την αρρενωπότητα και μόνο, ή την *πουρουσαμάτρα σαμπάντιμπι*, έχει δοθεί η δυνατότητα της μεταφυσικής τελείωσης του εαυτού του.[70] Τώρα, είναι συστατικό της θηλυκής φύσης, στη δημητριακή ή στην αφροδίσια όψη της, να τείνει να αιχμαλωτίσει και ν' απορροφήσει αυτή την αρχή, αλλά όχι τόσο σε υλικό και ανθρώπινο επίπεδο, αναφορικά με την αναπαραγωγή και τους δεσμούς της σάρκας και της επιθυμίας, όσο σ' ένα απόκρυφο επίπεδο. Σε αυτό είναι που εκδηλώνει την ουσιακή της δαιμονικότητα και την ανταγωνιστική της λειτουργία. Αυτή τείνει πάντα να διατηρεί εκείνη την τάξη την οποία ο Γνωστικισμός, σε ένα δυιστικό υπόβαθρο, αποκαλούσε «κόσμο του Δημιουργού», τον κόσμο της φύσεως ως αντιτιθέμενον σ' εκείνον του πνεύματος. Έτσι μπορούσαν να μιλούν για έναν «θάνατο αποστράγγισης» που προκαλεί η γυναίκα στον άνδρα, αφού το να χάσει κατά την ένωσή του με τη θηλυκή ουσία τη *βίρυα* ή αρρενωπή μαγική αρχή σημαίνει για έναν άνδρα «να σβηστεί από το βιβλίο της Ζωής». Εδώ, λοιπόν, έχουμε το θέμα ενός φυσικού «ανεξάντλητου» της θηλυκής αρχής κι ενός μεταφυσικού «πολέμου των φύλων» πέρα από τη σφαίρα των απλώς ανθρώπινων, ατομικών, κοσμικών και κοινωνικών σχέσεων.

Ο Meyrink τόνιζε ιδιαιτέρως αυτή την κατηγορία των ιδεών και υποδείκνυε τη δραστικότερη έκφρασή τους στα αρχαία μυστήρια τα οποία τελούνταν στον Πόντο υπό την αρχή μιας παραλλαγής της Μεγάλης Θεάς, της Ισαΐδος.[71] Αλλά δεν είναι με κανένα τρόπο άτοπο ν' αποδώσουμε ένα παρόμοιο νόημα και στα μυστήρια της Ρέας-Κυβέλης. Το «ιερό όργιο» που τελείτο προς τιμήν αυτής της θεάς ξεσπούσε σε μιαν ασυγκράτητη εκστατική παραφορά μέσα στην οποία, στις εκφυλισμένες μορφές της και πάνω στο αποκορύφωμα της φρενίτιδάς τους, οι άνδρες οι οποίοι συμμετείχαν θυσίαζαν στη θεά την πραγματική σωματική έκφραση του ανδρισμού τους, ευνουχιζόμενοι και φορώντας γυναικεία ρούχα. Παράλληλα, σε αυτήν όπως και σε άλλες λατρείες του ίδιου κύκλου (τα μυστήρια της Εκάτης στη Λαγκουίρα, της Ασταρώθ, της Αστάρτης στην Ιεράπολη, της Εφεσίας Αρτέμιδος, κλπ.), οι ιερείς της θεάς ήταν ευνουχισμένοι και φορούσαν γυναικεία ρούχα.

Στην προ-ορφική λατρεία του Διονύσου, επικρατούσε το θηλυκό στοιχείο. Παράλληλα με τη δημόσια λατρεία, υπήρχαν μυστήρια από τα οποία σε ορισμένες περιπτώσεις (όπως στα πρώιμα ρωμαϊκά βακχανάλια) ήταν αποκλεισμένοι οι άνδρες και μόνο γυναίκες συμμετείχαν. Η διονυσιακή γυναίκα κυριαρχούσε πάνω στην απλώς φαλλική αρρενωπότητα, όπου η διέγερση, η ολοκλήρωση και η απορρόφηση αυτής της αρρενωπότητας πρακτικά ισοδυναμούσε με καταστροφή του υπερβατικού ανδρισμού σε συμφωνία με την ίδια την αμφισημία του έρωτα.[72]

Όμως η δαιμονιακή τάση του θηλυκού αναγνωρίζεται εξίσου στις κατώτερες όσο και στις ανώτερες, τις «ουράνιες» μορφές που οι ίδιες εμπερικλείουν ένα «κοσμικό» όριο. Παρ' όλο που η «γυναίκα» μπορεί να δώσει ζωή, αποκλείει ή τείνει να αποκλείσει από εκείνο που βρίσκεται πέρ' από τη ζωή. Αυτό είναι επίσης ένα θέμα που συναντάμε συχνά στον κόσμο των θρύλων και των ηρωικών μύθων. Τυπική είναι η αφήγηση, για παράδειγμα, γύρω από μια ουράνια γυναίκα, η οποία, ακόμη και όταν βοηθούσε και προστάτευε τον σαμάνο, ήθελε παρ' όλ' αυτά να τον έχει μόνο για τον εαυτό της και τον κρατούσε στον έβδομο ουρανό προσπαθώντας να εμποδίσει τη συνέχιση της πτήσης του. Του έλεγε ότι δεν υπήρχε ζωή πιο πέρα και τον δελέαζε με ουράνιες τροφές.[73] Στους ηρωικούς θρύλους ο έρωτας μιας γυναίκας με λίγο πολύ υπερφυσικά χαρακτηριστικά παρουσιαζόταν συχνότερα ως εμπόδιο και κίνδυνος παρά ως βοήθεια προς τον πρωταγωνιστή.

Είναι ουσιαστικό να διακρίνουμε δύο τύπους μυστηρίων, τα οποία μπορούμε να αποκαλούμε μείζονα και ελάσσονα μυστήρια, ή μυστήρια του Άμμωνος και μυστήρια της Ίσιδας — πράγμα που βέβαια δεν έχει κανέναν αυστηρό ιστορικό δεσμό με την πραγματική εξωτερική μορφή των αρχαίων ιερών θεσμών, στους οποίους δίνουμε αυτό το όνομα με βάση έναν γενικό μορφολογικό ορισμό. Τα ελάσσονα μυστήρια ή μυστήρια της Ίσιδας μπορούνε λοιπόν να οριστούν ως τα μυστήρια της γυναίκας, εκείνα που σκοπός τους ήταν η «κοσμική» επανενσωμάτωση του ατόμου και η ένωσή του με τη θηλυκή ουσία, τη ζωτική δύναμη και υπόβαθρο όλης της εκδηλώσεως. Τέτοια μυστήρια μπορεί να έχουν είτε φωτεινή είτε δαιμονιακή φύση, ανάλογα με τον λειτουργικό τους χαρακτήρα. Οι δαιμονιακές μορφές και καταστάσεις που υποδείξαμε παραπάνω ανέκυπταν όταν η θηλυκή αρχή των μυστηρίων απολυτοποιούνταν και ενεργοποιούνταν σε λειτουργία ανταγωνιστική προς το υπερκόσμιο. Όπως είπαμε, αυτή η τάση μπορεί να μην είναι πάντα εμφανής. Αλλά ακόμα και όταν η αρχή της Γυναίκας και Μητέρας μεταμορφώνεται στις εικόνες της Θείας Μητέρας ή της Μητέρας του Θεού —μοτίβο το οποίο υπήρχε ήδη στην αιγαιακή αρχαιότητα και στην ίδια τη λατρεία της Ίσιδας, που αναπαρίστανε τη θεά μ' ένα μωρό στην αγκαλιά— η οποία ως προς μια ορισμένη πλευρά της είναι η *ianua coeli* [«θύρα προς τους ουρανούς»], ακόμα κι εκεί ένα όριο παραμένει.

Τα μείζονα μυστήρια ή μυστήρια του Άμμωνος μπορούν να οριστούν ως εκείνα τα οποία συνδέονται με την «επάνοδο» των υδάτων που στρέφονται και πάλι προς τα ύψη και με την υπέρβαση του «κοσμικού» επιπέδου· τελούν, ως εκ τούτου, υπό το έμβλημα της υπερβατικής αρρενωπότητας και σηματοδοτούν

την έναρξη της ανάληψης της προτεραιότητας από το αρσενικό.

Ειδικά ένα νόημα του αρχετυπικού μύθου της αιμομιξίας έχει σχέση με αυτό το πλαίσιο ιδεών. Η γυναίκα, που είχε τη λειτουργία της «μητέρας» η οποία προσφέρει τα «Ύδατα της ζωής» και την ανάσταση στα διαχωρισμένα όντα (η «δεύτερη γέννηση» των ελασσόνων μυστηρίων), κατείχετο από εκείνον στον οποίον κατά μια ορισμένη έννοια έδωσε τη ζωή και ήταν γιος της. Παρ' όλο που αναφερόταν στη Βασιλική Τέχνη (αναπαρήγαγε, όπως έλεγαν, τις φάσεις του έργου της δημιουργίας), στον αλχημικό Ερμητισμό αυτός ο συμβολισμός εμφανίζεται υπό αυστηρή μορφή. Γίνεται λόγος για μια πρώτη φάση, που ήταν το βασίλειο της Γυναίκας, των Υδάτων και της Σελήνης, ή της λευκότητας, κατά την οποία η γυναίκα είχε εξουσία πάνω στον άνδρα και τον ενσωμάτωνε στη φύση της (ελάσσονα μυστήρια)· μετά την απορρόφηση του άνδρα από την αντίθετη αρχή, ωστόσο, ήρθε το βασίλειο της Φωτιάς και του Ήλιου, ή της ερυθρότητας, και τότε ο άνδρας ανακατέλαβε την εξουσία ενσωματώνοντας τη γυναίκα στη δική του φύση. Για να υποδηλώσουν αυτή τη δεύτερη φάση τα κείμενα συχνά χρησιμοποιούσαν τον συμβολισμό της αιμομιξίας ανάμεσα στον γιο και τη μητέρα.[74] Αν αυτές οι δύο φάσεις εννοηθούν όχι σε διαδοχή αλλά σε αντίθεση η μία προς την άλλη, αντιστοιχούν ως προς το ουσιαστικό τους περιεχόμενο στις δύο αντίθετες μορφές έκστασης ή στις δύο μυστηριακές παραδόσεις ή «γεννήσεις» για τις οποίες μιλήσαμε.

Αν κοιτάξουμε τον πλούσιο και πολύμορφο παραδοσιακό συμβολισμό και εικονοποιία, θα βρούμε ένα ιδιαίτερα εκφραστικό σύμβολο αυτής της αντίθεσης μέσα στις αντιτιθέμενες σημασίες ενός και μοναδικού παράξενου θέματος: αυτού της «αντεστραμμένης συνουσίας». Μία από αυτές ανήκει στην Αίγυπτο. Η αρχαία αιγυπτιακή θεά Νουτ είναι μια απεικόνιση εκείνου του θηλυκού που, όπως και η ίδια η Ίσιδα, φαίνεται ότι στις αρχές είχε χθόνιο χαρακτήρα αλλά αργότερα προσέλαβε έναν ουράνιο και απόλυτο. Ταυτισμένη από τον Πλούταρχο με τη Ρέα, η Νουτ εμφανίζεται ως η «Μεγάλη Κυρία που γέννησε τους θεούς», η «Κυρία του Ουρανού», η «Βασίλισσα του Ουρανού και Αφέντρα των δύο Γήινων Σφαιρών», φέροντας σκήπτρο από πάπυρο και κρατώντας το Κλειδί της Ζωής. Σε μία από τις συχνότερες αναπαραστάσεις της, η Νουτ είναι «εκείνη που σκύβει»: «σχεδόν πάντοτε γυμνή, σκύβει το σώμα της μέχρι ν' αγγίξει το έδαφος με τις άκρες των δαχτύλων της, και τα χέρια και τα πόδια της μοιάζουν να είναι τα στηρίγματα ή κολώνες του οριζοντιωμένου της σώματος». Σε αυτή τη στάση η Νουτ είναι ο Ουρανός και από κάτω της είναι ξαπλωμένος ο Σεμπ, ένας θεός της Γης, με τον ανδρισμό του ανορθωμένο. Η απεικόνιση δεν αφήνει καμιά αμφιβολία ότι η Νουτ είναι έτοιμη να χαμηλώσει απλώνοντας το σώμα της πάνω στον άνδρα που βρίσκεται ανάσκελα, και να συνουσιαστεί μαζί του παίρνοντάς τον μέσα στη σάρκα της σε μια ιερή ένωση του Ουρανού και της Γης. Ο Pestalozza παρατηρούσε, αρκετά ορθά, ότι αυτή η ασυνήθιστη, ανεστραμμένη στάση της θεάς στη συνουσία υπαινισσόταν ένα πολύ συγκεκριμένο νόημα· πρόκειται για μια στάση την οποία συναντάμε όχι μόνο στις αιγυπτιακές φιγούρες αλλά και στον σουμεριακό κύκλο, ακόμα και στην ύστερη παλαιολιθική εποχή, όπως φαίνεται καθαρά στο ανάγλυφο του Laussel. Η αρχή της θηλυκής κυριαρχίας βρίσκει εδώ μια οξεία, δραστική έκφραση. Η θέση της θεάς πάνω από τον θεό εκφράζει την επικυριαρχία της θηλυκής αρχής σε μορφές πολιτισμού προσανατολισμένες προς το πρωτείο της γυναίκας. Η εξουσία της μαρτυρείται και διακηρύσσεται στην ίδια την πράξη που διαιωνίζει τη ζωή.[75]

Ωστόσο, ο ίδιος συμβολισμός της ανεστραμμένης συνουσίας τελούμενης από θεϊκές φιγούρες συναντάται και σε πολιτισμούς προσανατολισμένους προς την κυριαρχία του αρσενικού, κι εκεί έχει μια εξ ολοκλήρου αντίθετη σημασία. Πρέπει εν παρόδω να πούμε ότι αυτός ο τύπος συνουσίας για τους ισλαμικούς λαούς είναι σφραγισμένος μ' ένα συγκεκριμένο συμβολικό περιεχόμενο σύμφωνα με τη ρήση «Καταραμένος να είναι εκείνος που κάνει Ουρανό τη γυναίκα και Γη τον άνδρα». Όμως στον Ινδο-θιβετανικό κόσμο πολύ συχνά θα συναντήσουμε πλαστικές αναπαραστάσεις της *βιπαρίτα-μαϊθούνα* ή, αλλιώς, του είδους εκείνου της συνουσίας όπου ο άνδρας μένει ακίνητος ενώ η γυναίκα κινείται, που εν μέρει επαναλαμβάνει την αιγυπτιακή αναπαράσταση της Νουτ αλλά στην πραγματικότητα εκφράζει την εντελώς αντίθετη ιδέα: αυτήν της ανδρικής κυριαρχίας. Ο θεός εδώ είναι ο Σίβα ή κάποια άλλη ισοδύναμη θεότητα του τύπου *πουρούσα*, και η έλλειψη κινήσεως εκ μέρους του εκφράζει τον χαρακτήρα της αληθινής αρρενωπότητας, η οποία, όπως είπαμε, δεν «ενεργεί» με το ακριβές νόημα της λέξης αλλά μόνο εγείρει την κίνηση στην *πράκρτι*, στη «φύση» ή τη Σάκτι, που είναι η γυναίκα, ώστε να «κινηθεί» και να εκδηλώσει τον δυναμισμό της δημιουργίας. Για να χρησιμοποιήσουμε μια επιτυχή έκφραση του T. Burckhardt, έχουμε να κάνουμε εδώ με την «ενεργητικότητα του αμετάβλητου και την παθητικότητα του δυναμικού». Οι θιβετανικές αναπαραστάσεις του θείου ζεύγους ενωμένου σε αυτό το είδος συνουσίας φέρουν συχνά το όνομα του «θεού που κατέχει τη Μητέρα»,[76] πράγμα το οποίο επαναλαμβάνει τον συμβολισμό της αιμομιξίας που ήδη συναντήσαμε στις δυτικές ερμητικές παραδόσεις, ο οποίος προέρχεται επίσης από τα μυστήρια.[77] Αξίζει επιπλέον να παρατηρήσουμε ότι ο συμβολισμός της *βιπαρίτα-μαϊθούνα* ανήκει σε ένα ουσιαστικά ιερό και τελετουργικό πλαίσιο. Στην πραγματικότητα, κείμενα όπως το *Καμασούτρα* καθιστούν σαφές ότι η στάση δεν εχρησιμοποιείτο ιδιαίτερα στην Ινδία στα πλαίσια του κοσμικού έρωτα. Πέρα από τις εικονογραφικές αναπαραστάσεις και τα αγάλματα, φαίνεται ότι εχρησιμοποιείτο προπάντων, ως *λάτα-σαντάνα* και *λάτα-βεσπτάκα*, στις μυστικές τελετές της ταντρικής σεξουαλικής μαγείας — και όχι αναίτια. Γιατί σε αυτές τις τελετές ο άνδρας εθεωρείτο πως ενσαρκώνει τον Σίβα κι έτσι υιοθετούσε απέναντι στη γυναίκα την εσωτερικά ενεργητική συμπεριφορά ελάχιστα ίχνη της οποίας διατηρούνται στην ηδονική έκσταση της φυσιολογικής και σωματικής ερωτικής πράξης, είναι όμως το ακριβές στίγμα της *βιπαρίτα-μαϊθούνα*.

Αξίζει να παρατηρήσουμε πώς το βαθύτερο νόημα της αρσενικής ακινησίας

που συναντάμε σε αυτόν τον σεξουαλικό συμβολισμό συνδέεται με τις συγγενείς ιδέες της ιερατικής ακινησίας και της βασιλικής ακινησίας, ιδέες στις οποίες επίσης αντανακλάται καθαρά η υπερβατική αρρενωπότητα.

Ο φαλλός και τα έμμηνα.

Θα κλείσουμε αυτό το μέρος της έρευνάς μας θίγοντας δύο ειδικές πλευρές του σεξουαλικού *sacrum* [ιερού μυστηρίου].

Θα ασχοληθούμε πρώτα με τη λατρεία του φαλλού. Στην ιστορία των θρησκειών αυτή η λατρεία έχει σχεδόν πάντοτε πάρει ένα νατουραλιστικό —αν όχι πράγματι πρόστυχο— νόημα και έχει εκληφθεί ως μια λατρεία της γονιμότητας και της πάνδημης αναπαραγωγικής αρρενωπότητας. Αλλά μια τέτοια άποψη αφορά κυρίως την πιο εξωτερική, εκφυλισμένη και λαϊκή όψη της. Ο φαλλικός συμβολισμός έχει επίσης εκφραστεί στη σφαίρα της υπερβατικής, μαγικής ή υπερ-φυσικής αρρενωπότητας, η οποία είναι κάτι πολύ διαφορετικό από τις απλώς πριαπικές εκδοχές της αρσενικής δύναμης. Έτσι ο φαλλός συνδέθηκε ακόμη και με τα μυστήρια καθώς και με την ελπίδα της ανάστασης και μ' εκείνη τη δύναμη η οποία θα μπορούσε να την επιφέρει· γι' αυτό τον λόγο θα συναντήσουμε τον φαλλό στην ταφική τέχνη και συχνά μάλιστα πάνω στις σαρ-

κοφάγους στην Ελλάδα και στη Ρώμη. Έχουμε ήδη αναφερθεί σε κείμενα στα οποία ο ιθυφαλλικός θεός, ή ο θεός με τον ανορθωμένο φαλλό, συνδέεται με την εικόνα εκείνου μέσα στον οποίον ανασταίνεται και επιβεβαιώνεται η φύση του αρχέγονου ανθρώπου, του Αδάμ, «εκείνου που δεν μπορεί να χωριστεί στα δύο». Σε άλλες αναφορές που προέρχονται από την ίδια πηγή αυτό το ον αποκαλείται επίσης «εκείνος που στεκόταν στα πόδια του, στέκεται στα πόδια του και θα στέκει στα πόδια του»[78], και ο ιθυφαλλικός συμβολισμός, βασιζόμενος σε αυτή την ανοδική στάση, εκφράζει πράγματι την ιδέα της ανόρθωσης σε αντίθεση με την κατάσταση του εκπεπτωκότος όντος.

Το κείμενο αναφέρεται ρητά στο μεταφυσικό περιεχόμενο που υποδείξαμε παραπάνω όταν μιλάει για «εκείνον που στέκεται στα πόδια του άνω, στη δύναμη της Κεφαλής του Θεού, και στέκεται στα πόδια του κάτω,§ γεννημένος από την [εικόνα τη] φερμένη από τα Νερά»· το κείμενο εν συνεχεία μιλάει για τον ιθύφαλλο Ερμή. Στον αιγυπτιακό κόσμο (στις «ηλιακές» του όψεις τις αντιτιθέμενες σε εκείνες οι οποίες εκφράζονταν στον συμβολισμό της «σκυμμένης θεάς»), ο ιθυφαλλικός θεός Όσιρις συμβόλιζε όχι τη γονιμότητα, τη γέννηση και τον θάνατο που συνδέονταν με τη ζωική αναπαραγωγή και με την υγρή αρχή του πολλαπλασιασμού και της επιθυμίας, αλλά την ανάσταση των νεκρών. «Ω θεοί που αναβρύζετε από τον φαλλό, απλώστε σε μένα τα χέρια σας», γράφει μια αιγυπτιακή επιγραφή δίπλα στη φιγούρα ενός νεκρού που σηκώνεται από το μνήμα του, και ακόμα μπορούμε να διαβάσουμε: «Ω φαλλέ που εγείρεσαι για να σφαγιάσεις εκείνους που ασεβούν [στον θεό Ήλιο]! Με τη δύναμη του φαλλού σου είμαι ισχυρότερος από τους ισχυρούς και μεγαλύτερος από τους

μεγάλους!».[79] Σε διάφορα αγάλματα και αναπαραστάσεις, ο ίδιος ο Όσιρις κρατάει ή δείχνει τον φαλλό του, υπαινισσόμενος την έγερσή του ως πρότυπο της ανάστασης των πιστών του. Στην Αίγυπτο, ακόμα, υπήρχαν φαλλικά μυστήρια στα οποία, όπως μας λέει ο Διόδωρος ο Σικελιώτης, έπρεπε να μυηθούν εκείνοι που ήθελαν να γίνουν ιερείς σε κάποιες συγκεκριμένες λατρείες. Τέλος, ένα γεγονός που αξίζει ιδιαίτερα να αναφερθεί είναι ότι ο φαλλός ή το *λίνγκαμ* στην Ινδία είναι ένα από τα σύμβολα του Σίβα και οι ασκητές φέρουν συχνά ως έμβλημά τους ένα μενταγιόν στο σχήμα του. Το σύμβολο αυτό δεν σχετίζεται με τον Πάνα ή με τη διονυσιακή αναπαραγωγή αλλά με τη δύναμη της *βίρυα* ή της αφυπνισμένης αρρενωπότητας, η οποία ενεργοποιείται με την ασκητική απόσπαση από τον κόσμο των αιτιακών εξαρτήσεων.

Τώρα, υπάρχει μια κρυφή σχέση ανάμεσα σε αυτό το νόημα και τον υποβιβασμό αυτού του ίδιου συμβολισμού τον οποίον συναντάμε στον αρχαίο ρωμαϊκό κόσμο όταν χρησιμοποιόταν από τις κατώτερες τάξεις σαν φυλαχτό ή σαν ξόρκι απέναντι στις μαγικές επιβουλές και το κακό μάτι — παρ' όλο που ακόμη κι αυτό απηχεί τη σημασία της θριαμβεύουσας και ένδοξης αρρενωπότητας, που διαλύει κάθε τι το ύπουλο και δαιμονιακό. Έτσι η εικονογραφία του φαλλού σε ορισμένους ναούς (όχι μόνο του Βάκχου, της Αφροδίτης και του Πριάπου, αλλά επίσης ναών του Διός, του Απόλλωνος και του Ερμή) είχε το σκοπό να εξαγνίσει και να εξουδετερώσει κάθε εχθρική πρόθεση. Τα τείχη
των αρχαίων ιταλικών πόλεων είχαν ένα φαλλό για να προκαλεί μια μαγική προστατευτική δύναμη, και ο φαλλός ως φυλαχτό ήταν διαδεδομένος σε πάρα πολλούς πολιτισμούς, κατεξοχήν μεταξύ των οποίων και η Ιαπωνία. Από την άλλη μεριά, αναπαραστάσεις του φαλλού συναντάμε στη λατρεία του αυτοκράτορα όπου, όπως μας λέει ο Πλίνιος, οι αυτοκράτορες τον τοποθετούσαν μπροστά από το άρμα του θριάμβου τους. Αλλά σύμφωνα με την αρχαία ρωμαϊκή μυστική θεολογία της νίκης, ήταν ο Jupiter, η λαμπρή ουράνια αρχή, εκείνη που χάριζε τη νίκη τους αυτοκράτορες. Αυτή η σχέση συμπύκνωνε τον συμβολισμό και τη λατρεία του φαλλού, όπως ήταν γνωστή στον αρχαίο κόσμο, πέρα από το νατουραλιστικό και πριαπικό στοιχείο. Αλλά η ιστορία των θρησκειών αναγνωρίζει πάντα τις χαμηλότερες αξίες. Μόνο κατά την περίοδο της παρακμής του κλασικού πολιτισμού έγινε ο φαλλός σύμβολο της ακολασίας και προσέλαβε μια σχεδόν πρόστυχη συνδήλωση.

Ξαναγυρίζοντας στις αιγυπτιακές παραδόσεις, θα βρούμε τον μύθο του Όσιρι, του αρχαίου θεού, που έχει κομματιαστεί και διασκορπιστεί. Όλα τα κομμάτια του σώματός του βρέθηκαν και συναρμολογήθηκαν· όμως ο φαλλός του δεν βρέθηκε ποτέ. Αυτός ο διαμελισμός συμβολίζει το πέρασμα από το κόσμο του Ενός σε αυτόν της πολύμορφης φύσεως και των ατομικών υπάρξεων. Σε αυτόν τον τελευταίο κόσμο, το αρχέγονο είναι του ανθρώπου τείνει να ανασυσταθεί. Όμως από τον άνθρωπο λείπει ακόμα ο φαλλός, όχι ο φαλλός του φυσικού ανδρισμού αλλά εκείνος της υπερβατικής αρρενωπότητας και της δημιουργικής, θείας και μαγικής δυνάμεως. Θα τον ξαναβρεί και θα ολοκληρω-

θεί μόνον αφού μυηθεί ή «γίνει ο ίδιος Όσιρις». Ο μύθος αυτός του φαλλού του Οσίριδος είναι έτσι μια ακόμη παραλλαγή του θέματος εκείνου του πράγματος που χάνεται και ξαναβρίσκεται: της θεϊκής λέξης που χάνεται ή ξεχνιέται, του αληθινού ουράνιου ποτού που κανείς πλέον δεν μπορεί να βρει, του ίδιου του Γκράαλ που γίνεται αόρατο, κλπ.

Στην αρσενική όψη του σεξουαλικού *sacrum* μπορούμε να αντιπαραθέσουμε την αμφίσημη ή ακόμα και επικίνδυνη όψη η οποία αποδίδεται στη θηλυκή αρχή από έναν μεγάλο αριθμό παραδόσεων που παρουσιάζουν αξιοσημείωτη σύγκλιση μεταξύ τους. Γιατί δεν είναι μόνο στα πλαίσια κάποιων πουριτανικών θρησκειών, εχθρικών απέναντι στη σεξουαλικότητα, που το θηλυκό στοιχείο γινόταν αντιληπτό ως η αρχή της «μιαρότητας». Η εντολή να είναι κάποιος «αγνός και καθαρός από γυναίκα» μπορεί οπωσδήποτε να βρεθεί σε πολύ ευρύτερα συστήματα τελετουργιών και πίστεων. Αυτού του είδους η «μιαρότητα» δεν εννοείται με ηθικούς όρους αλλά αναφέρεται στην αντικειμενική και απρόσωπη ποιότητα μιας συγκεκριμένης επιρροής η οποία συνδέεται με μια ουσιώδη πλευρά της θηλυκής φύσεως. Η ίδια ιδέα βρίσκεται στη βάση ποικίλων αντιλήψεων και πεποιθήσεων σχετικά με την εφηβεία των κοριτσιών και, πάνω απ' όλα, τα έμμηνα.

Αυτή η ιδέα βρίσκει ίσως την ακρότατη έκφρασή της στα πρωτόγονα έθιμα ορισμένων αγρίων λαών όπου τα νεαρά κορίτσια χωρίζονταν ή ακόμη και αποκλείονταν από την ομάδα[80] με τα πρώτα σημάδια της εφηβείας. Από εκείνη τη στιγμή θεωρούνταν «φορείς μιας πανίσχυρης δύναμης η οποία, αν δεν κρατιόταν μέσα σε ορισμένα όρια, θα μπορούσε να καταστρέψει όχι μόνο το κορίτσι αλλά μαζί και όλους τους ανθρώπους με τους οποίους αυτό θα ερχόταν σε επαφή». Έτσι, το κορίτσι εθεωρείτο ταμπού ως κάτοχος μιας μυστηριώδους ενέργειας, η οποία δεν ήταν καθαυτή ούτε καλή ούτε κακή και μπορούσε να ενεργεί με οποιονδήποτε από τους δύο τρόπους, ανάλογα με τις περιστάσεις και τη χρήση. Η αρχική απομόνωση του κοριτσιού με την εμφάνιση των πρώτων του εμμήνων σε πολλές περιπτώσεις επαναλαμβανόταν σε κάθε επανεμφάνισή τους. Η δύναμη αυτή εθεωρείτο τόσο αντικειμενική και σχεδόν «φυσική», που ακόμα και τα ίδια της τα ρούχα καίγονταν επειδή ήταν εμποτισμένα απ' αυτήν.[81] Ορισμένοι λαοί απέδιδαν την ίδια επικινδυνότητα και μιαρότητα στις γυναίκες οι οποίες είχαν γεννήσει, και γι' αυτό τις απομόνωναν και τις εξάγνιζαν. Μαζί με το χύσιμο αίματος και την επαφή με νεκρά σώματα, η γέννηση ήταν μια εξίσου μολυσματική κατάσταση που απαιτούσε τελετουργικό εξαγνισμό. Στην Ελλάδα ήταν απαγορευμένο οι γυναίκες να γεννούν σε ιερούς τόπους ή μέσα στον περίβολο ναών. Σε άλλους λαούς, οι διακοπές της κύησης εθεωρείτο πως περιείχαν έναν υψηλότατο βαθμό κινδύνου, ξεκινώντας από την ιδέα ότι μια πανίσχυρη ενέργεια που είχε αρχίσει να δρα δεν είχε εξαντληθεί λόγω της διακοπής της διαδικασίας. Ακόμα, η Ρωμαιοκαθολική και η Αγγλικανική εκκλησία έχουν αναγνωρίσει μια ειδική λειτουργία, που στα γαλλικά ονομάζεται *rélevailles*, η οποία μπορεί να θεωρηθεί «επιβίωμα μιας αρχαίας

πίστης ότι η γυναίκα που έχει φέρει παιδί στον κόσμο πρέπει ν' αποκαθαρθεί, όχι ιατρικά αλλά θρησκευτικά [πνευματικά]». Η λαϊκή πρόληψη εδώ κι εκεί συνεχίζει να πιστεύει ότι «αν η γυναίκα δεν έχει πάει στην εκκλησία ν' αποκαθαρθεί μετά τον τοκετό, είναι πολύ επικίνδυνο γι' αυτή να βγει από το σπίτι».[82]

Το ενδιαφέρον σημείο εδώ είναι ότι η αμφίσημη και επικίνδυνη όψη της λατρείας της θηλυκής ουσίας φαίνεται να συνδέεται όχι τόσο με την αφροδίσια όσο με τη δημητριακή ή μητρική ιδιότητα της γυναίκας. Αυτό επιβεβαιώνεται από το γεγονός ότι σε όλες σχεδόν τις παραδόσεις, η ιδέα του μαγικού κινδύνου αποκτάει τη μεγαλύτερη σημασία της σε συσχετισμό με τα έμμηνα, τα οποία συνδέονται με τη μητρική και όχι με τις αφροδίσιες ή διονυσιακές ιδιότητες της γυναίκας. Αυτή η δύναμη είναι σε θέση να παραλύσει κάθε τι το ιερό και πλήττει τον πιο βαθύ πυρήνα της αρρενωπότητας. Έτσι, ο Κώδικας του Μανού αναφέρει ότι η γνώση, η δύναμη, η ικανότητα και η ζωτική ενέργεια ενός άνδρα που πλαγιάζει με εμμηνορροούσα γυναίκα εξαφανίζονται ακαριαία. Οι Ινδιάνοι της Βορείου Αμερικής πιστεύουν ότι η παρουσία μιας γυναίκας σε αυτή την κατάσταση μπορεί να υπονομεύσει τη δύναμη ενός άγιου άνδρα.[83] Στη Ρώμη, οι παρθένες που είχαν καθήκοντα Εστιάδων έπρεπε να αποσύρονται απ' αυτά στη διάρκεια των εμμήνων τους· στους Μήδους, στους Πέρσες και στους λαούς της Βακτριανής, οι εμμηνορροούσες γυναίκες απομακρύνονταν από κάθε ιερό αντικείμενο και ειδικά από τη φωτιά· στους Έλληνες της Ορθοδόξου Εκκλησίας οι γυναίκες σε αυτή την κατάσταση απαγορευόταν να κοινωνούν και να προσκυνούν τις εικόνες στην εκκλησία. Σε ορισμένα μέρη της Ιαπωνίας επίσης, απαγορεύεται αυστηρά να πηγαίνουν στους ναούς και να προσεύχονται στους θεούς και στα αγαθά πνεύματα· σύμφωνα με τη *Νίτνα-κάρμα* και την *Παντμαπουράνα* στην Ινδία, η εντολή είναι ότι «Αυτή την περίοδο η γυναίκα δεν πρέπει να σκέφτεται τον Θεό ούτε τον ήλιο, ούτε θυσίες ούτε προσευχές». Στους Εβραίους υπήρχε πιθανότητα ακόμα και ποινής θανάτου σε ορισμένες περιπτώσεις για άνδρες οι οποίοι ενώνονταν σαρκικά με εμμηνορροούσα γυναίκα, και για τους Ζωροαστριστές αυτό ήταν αμάρτημα για το οποίο δεν υπήρχε συγχώρεση. Ο ισλαμικός κώδικας του Σιντί Χεμπίλ έλεγε: «Εκείνος που αγγίζει γυναίκα στην έμμηνο ρήση της για να ικανοποιήσει τη φιληδονία του χάνει τη δύναμη και τη γαλήνη του πνεύματός του». Κι ένα παλιό αγγλικό στιχάκι, το οποίο αναφέρει ο Ellis, λέει: «O menstruating woman, thou'rt a fiend/ From whom all nature should be closely screened!» [Ω εμμηνορροούσα γυναίκα, είσαι δαίμονας από τον οποίο πρέπει να φυλάγεται όλη η φύση!].[84]

Ιδιαίτερα ενδεικτική είναι η ινδουιστική ιδέα ότι μια εμμηνορροούσα γυναίκα απ' οποιαδήποτε κάστα, στη διάρκεια της περιόδου της έχει την ουσία του *ανέγγιχτου* [δηλαδή του εκτός κάστας, του παρία], και αυτή η ποιότητα σβήνει πάλι μέσα της με το τέλος της περιόδου. Το ενδιαφέρον εδώ είναι ότι, σύμφωνα με τις ινδουιστικές πεποιθήσεις, ο ανέγγιχτος εκπροσωπεί το χάος ή το δαιμονικό στοιχείο, το οποίο χαλιναγωγείται όλο και περισσότερο όσο υψηλότερη είναι η κάστα. Σε αυτά τα πλαίσια η έμμηνος ρήση συνδέεται ανα-

μφίβολα, πάνω απ' όλα, με την αρνητική όψη του μάνα, της μυστηριώδους δυνάμεως που γεννιέται από και περικλείνεται μέσα στη γυναίκα· αυτή η όψη αναδεικνύεται αντιθετικά όταν αναμιγνύεται μ' ένα ιερό στοιχείο το οποίο έχει έναν αληθινά υπερ-φυσικό, αρρενωπό χαρακτήρα. Το αίμα των εμμήνων έχει παίξει τεράστιο ρόλο στη μαγγανεία των εξορκισμών και των φίλτρων όσο και στη μαγεία. Στη μεσαιωνική Ευρώπη η χρήση του σε ορισμένα μαγικά φίλτρα λέγεται πως είχε τη δύναμη να κάνει τους ανθρώπους ηλίθιους ή υποχονδριακούς ή, σε άλλες περιπτώσεις, να προκαλεί την καταληψία ή τη μανία (τα ίδια συμπτώματα που συναντάμε στην παθολογία της εφηβείας). Αναμιγνυόμενο με το κρασί, υποτίθεται ότι κάνει τους ανθρώπους να περπατούν στον ύπνο τους ή να τρελαίνονται από έρωτα.[85] Εξαιρετικά διαδομένη είναι μέχρι και σήμερα η «πρόληψη» ότι όταν ένας άνδρας μεταφέρει, δίχως να το ξέρει, αίμα περιόδου κάποιας γυναίκας, αυτό θα τον δέσει για πάντα μαζί της. Σύμφωνα με την πεποίθηση των Τσιγγάνων, ανακατεμένο με ορισμένα ποτά προκαλεί μιαν απώλεια του ελέγχου που μπορεί να κάνει έναν άνθρωπο να γίνει αλκοολικός· πιστεύουν ακόμα ότι οι γυναίκες που γιορτάζουν το Σάββατο στο «Όρος της Σελήνης» επικυρώνουν τη συμφωνία τους με τον Διάβολο κάθε εφτά χρόνια μέσ' από το αίμα της περιόδου τους.[86] Πρόληψη ή όχι, ο δεσμός ανάμεσα στην ουσία της γυναίκας, μέσ' από τα έμμηνά της, και τον κόσμο της νυχτερινής (μη απολλώνειας) μαγείας είναι σημαντικός, όπως και οι ψυχικά διεγερτικές ή διαλυτικές τους επιρροές.[87]

Όπως και με κάθε τι που έχει τον χαρακτήρα του *μάνα*, παρατηρείται κι εδώ, φυσικά, μια ορισμένη αμφιθυμία. Είναι πάντα δυνατή μια θετική χρήση της επικίνδυνης δύναμης. Έτσι ο Πλίνιος[88] έγραφε ότι στα έμμηνα αποδίδονταν ευεργετικές όσο κι επιβλαβείς ιδιότητες, σαν μια δύναμη εξαιρετικά αποτελεσματική απέναντι στα φυσικά φαινόμενα και στοιχεία. Αναφέρεται η χρήση τους για θεραπευτικούς σκοπούς κατά της επιληψίας. Στο *Getreuer Eckarth*, ειδικές μαγικές αρετές αποδίδονται στα πρώτα έμμηνα μιας παρθένου, ως ιδιότητα η οποία ανήκει σε κάθε δύναμη που εκδηλώνεται για πρώτη φορά. Σε αρχαίους βόρειους λαούς όπως οι Φίννοι και οι Γότθοι τα χρησιμοποιούσαν για τη νίκη στους πολέμους, για την καλή τύχη στα παιχνίδια και σαν ξόρκια για τους κινδύνους της ναυσιπλοΐας.[89] Αλλά σε αυτές τις παραδόσεις επικρατεί η δυσοίωνη όψη του μυστηρίου της Μητέρας, όψη διάχυτα αισθητή οπουδήποτε υπήρχε μια θετική εκτίμηση της ουσίας του αντιθέτου της (των υπέρτερων αξιών του φαλλικού συμβόλου).

Σ' ένα άλλο επίπεδο, θα ξαναβρούμε μια βαθιά σημασία η οποία συμφωνεί απολύτως με όσα είπαμε μέχρι τώρα. Όλες οι εκκρίσεις της γυναίκας έχουν μια ερωτική δύναμη χάρη στο υγρό που συνδέεται με αυτές, με μοναδική εξαίρεση το υλικό των εμμήνων. Η περίοδος μιας γυναίκας σχεδόν πάντα ασκεί μιαν αποφασιστικά αντιερωτική επίδραση στον άνδρα. Μπορούμε να συναγάγουμε ένα μεταφυσικό υπόβαθρο αυτής της πεποίθησης, βασισμένο στην ιδέα ότι, ενώ οι αφροδίσιες ιδιότητες της γυναίκας ανταποκρίνονται στη δυνατότητα της ένωσης, της ζωογόνησης και ακόμη και της εκστατικής υπέρβασης, η μητρική της ιδιότητα, που βρίσκει στα έμμηνα και στο εμμηνοροϊκό *μάνα* την αδρότερη έκφρασή της, έχει έναν αποκλειστικά νατουραλιστικό χαρακτήρα και είναι ως εκ τούτου αδύνατο να ενεργοποιήσει τις υψηλότερες αξίες που εμπερικλείονται στον αρσενικό έρωτα. Λέγεται ότι η έμμηνος ρήση παύει οριστικά στα κορίτσια που καταπιάνονται με τη σεξουαλική μαγεία.

Η γυναίκα ως ερωμένη και ως μητέρα

Είπαμε νωρίτερα ότι στη σφαίρα της εκδηλώσεως και της φύσης, το αρσενικό είναι από μεταφυσική άποψη το συμπληρωματικό και το σύστοιχο του θηλυκού, αλλά, πέρ' απ' αυτό, αντικατοπτρίζει επίσης τον χαρακτήρα εκείνου που είναι υψηλότερο και προγενέστερο της Δυάδας. Συνέπεια αυτού στο ανθρώπινο επίπεδο είναι ότι, ενώ κάθε σχέση που βασίζεται στη Δυάδα έχει ουσιώδη χαρακτήρα για τη γυναίκα και πληρεί τον φυσικό νόμο του είναι της, δεν ισχύει το ίδιο για τον άνδρα, στον βαθμό που είναι πράγματι άνδρας. Τέτοιες σχέσεις είναι οι σεξουαλικές σχέσεις με την αυστηρή έννοια του όρου, όπως και οι σχέσεις ανάμεσα στη μητέρα και το παιδί. Δεν θα ήταν ανακριβές να πούμε ότι σε κάθε ανεπτυγμένο πολιτισμό ο άνδρας δεν θεωρείται πράγματι άνδρας στο βαθμό που υποτάσσεται στον διπλό δεσμό της μητέρας και της γυναίκας και εξαντλεί την ύπαρξή του σε αυτή τη σφαίρα. Αναφέραμε νωρίτερα ότι στις ίδιες τις διαβατήριες τελετουργίες της εφηβείας σε πρωτόγονους λαούς η επικύρωση του ανδρισμού και η εισοδοχή στην «κοινωνία των ανδρών» εκφράζονταν ως υπέρβαση της νατουραλιστικής σφαίρας. Η Ραχήλ έλεγε στη Βίβλο, «Δώσε μου ένα γιο ή αλλιώς θα πεθάνω». Υπάρχουν βουδιστικά κείμενα που υπογραμμίζουν την «αναπόδραστη φύση» της γυναίκας όσον αφορά στη μητρότητα και τη σεξουαλικότητα, τα οποία ποτέ δεν χορταίνει.[90] Όχι τόσο ως πρόσωπο αλλά μάλλον χάρη σε μια μεταφυσική παρόρμηση, η γυναίκα τείνει πάντοτε να οδηγεί τον άνδρα πίσω στο ζυγό του έρωτα και του σπιτιού.

Στην ψυχολογία του των φύλων, ο Weininger είχε δίκιο όταν έλεγε ότι η απόλυτη γυναίκα δεν είναι τίποτε άλλο από σεξουαλικότητα, ενώ ο αληθινός άνδρας «είναι σεξουαλικός, αλλά και κάτι άλλο». Συμφωνούμε με τον συγγραφέα όταν διακρίνει ένα βαθύ συμβολικό νόημα στο ανατομικό και φυσιολογικό γεγονός ότι τα αρσενικά σεξουαλικά όργανα μοιάζουν κάπως περιορισμένα, αποσπασμένα και σχεδόν σαν να έχουν προστεθεί στο ανδρικό σώμα απ' έξω, ενώ τα σεξουαλικά όργανα της γυναίκας εισχωρούν βαθιά μέσα στην εσώτερη σάρκα της. Στον βαθμό που υπάρχει στον άνδρα ένα ορισμένο χάσμα ανάμεσα σε αυτόν και τη σεξουαλικότητά του, μπορεί να «γνωρίσει» την ίδια του τη σεξουαλικότητα, ενώ η γυναίκα μπορεί να την αγνοεί και να την αρνείται επειδή δεν είναι τίποτε άλλο από σεξουαλικότητα και η σεξουαλικότητα η ίδια.[91] Ένα ινδουιστικό όνομα για τη γυναίκα είναι *καμίνι*, ή «εκείνη που είναι υφασμένη από επιθυμία», και αυτό εκφράζει το ίδιο νόημα με το παλιό λατινικό ρητό,

Tota mulier sexus [«ολόκληρη η γυναίκα είναι φύλο»]. Μεταξύ άλλων, υπάρχει μια σχέση ανάμεσα σε αυτό και τον προκλητικό χαρακτήρα που επιδεικνύουν, συχνά χωρίς την παραμικρή πρόθεση, οι πολύ νεαρές και «αθώες» γυναίκες και ακόμη και τα μωρά κορίτσια. Πρέπει να σημειώσουμε ακόμα, στο ίδιο πλαίσιο, έναν ιδιαίτερο και σχεδόν ασυνείδητο ναρκισσισμό που εκδηλώνεται σε κάθε γυναίκα ο οποίος έγκειται στο αίσθημα της ενδεχόμενης ηδονής που μπορεί η ίδια ν' αποτελέσει για έναν άνδρα. Αυτό μπορεί να το απολαμβάνει φαντασιούμενη την ηδονή, ακόμα κι έξω απ' οποιεσδήποτε πραγματικές σεξουαλικές σχέσεις. Επιπλέον, είχε δίκιο ο Ellis όταν έγραφε πως η γυναίκα επιζητεί τη σεξουαλικότητα και τη μητρότητα, μέσα στην οποία και μόνο εκπληρώνεται η πραγματική φύση της. Τίποτε αντίστοιχο δεν υπάρχει για τον άνδρα (ας προσθέσουμε, εκτός αν με κάποιο τρόπο φτάσει στις υψηλότερες σφαίρες της σεξουαλικής εμπειρίας)· ως προς την αφροδίσια όψη, το αντίστοιχο στον άνδρα μπορεί μάλλον να είναι μια ορισμένη απώλεια της αρρενωπότητας, αν τουλάχιστον αφήσουμε κατά μέρος το πρόβλημα του αποκρυφισμού, με το οποίο θ' ασχοληθούμε στο επόμενο κεφάλαιο.[92] Ως προς τη δημητριακή όψη, η σκοτεινή και πανίσχυρη επιθυμία της γυναίκας να γίνει μητέρα δεν συναντάει στον άνδρα καμιά συγγενική στοιχειακή παρόρμηση να γεννήσει. Όπου υπάρχει μια τέτοια επιθυμία στον άνδρα, ανήκει σε ένα διαφορετικό επίπεδο, που είναι

ηθικό και κοινωνικό, όχι φυσικό (η ιδέα της κληρονομικής συνέχειας, της συνέχισης της γενιάς ή της κάστας, κοκ.).

Πρέπει εδώ να το τονίσουμε μία ακόμη φορά, και για πάντα: τα χαρακτηριστικά με τα οποία ασχολούμαστε και τα οποία περιγράφουμε δεν αφορούν σε καμία περίπτωση ένα πρόσωπο ως τέτοιο· δεν συνιστούν «γνωρίσματα του χαρακτήρα» ή «ηθικές ιδιότητες» για τις οποίες θα ήταν υπεύθυνο το οποιοδήποτε εμπειρικό άτομο, αρσενικού ή θηλυκού γένους... Απεναντίας, έχουμε να κάνουμε με αντικειμενικά στοιχεία τα οποία βρίσκονται εν δράσει μέσα στα άτομα με σχεδόν απρόσωπο τρόπο όπως οι χημικές ιδιότητες που είναι εγγενείς σε μια συγκεκριμένη ουσία. Πρόκειται για μια «ιδιάζουσα φύση», που γι' αυτό ακριβώς ενεργεί δραστικά με τον πιο ακριβή και σταθερό τρόπο. Έτσι, ας πούμε ακόμα μία φορά ότι δεν έχει κανένα νόημα να διατυπώνουμε αξιολογικές κρίσεις ή να μιλάμε σε αυτές τις περιπτώσεις για «καλό» και «κακό».

Αυτό που οι Έλληνες αποκαλούσαν *ετερότητα*, δηλαδή, σύνδεση με μιαν άλλη αρχή ή είναι το οποίο αποτελεί κάτι διαφορετικό από τον εαυτό, είναι ένα χαρακτηριστικό που προσιδιάζει στο κοσμικό θηλυκό, ενώ το να έχει κανείς την αρχή μέσα στον ίδιο τον εαυτό του προσιδιάζει στο καθαρό αρσενικό. Το γεγονός αυτό στο ψυχολογικό επίπεδο οδηγεί σε ποιότητες μέσα στη γυναίκα τις οποίες εύκολα μπορούμε να δούμε στην καθημερινή ζωή: η θηλυκή ζωή σχεδόν πάντοτε στερείται ατομικής αξίας και χρειάζεται κάποιον άλλον, σαν από καθαρή ματαιοδοξία, να την αναγνωρίζει, να την προσέχει, να την κολακεύει, να τη θαυμάζει και να την επιθυμεί (αυτή η εξωστρεφής τάση σχετίζεται μ' εκείνο το «βλέμμα προς τα έξω» που σε μεταφυσικό επίπεδο έχει αποδοθεί στη Σάκτι). Και όλο εκείνο το βασίλειο της ερωτοτροπίας, του ιπποτισμού και των φιλοφρονήσεων (ακόμη και των υποκριτικών) θα ήταν αδιανόητο ανεξαρτήτως του καταναγκαστικού χαρακτήρα που παρουσιάζει αυτό το έμφυτο γνώρισμα της γυναικείας ψυχής, το οποίο ο άνδρας πρέπει να έχει κατά νου κάθε στιγμή και σε οποιονδήποτε τόπο. Ας σημειώσουμε εν παρόδω ότι οι αξίες της θηλυκής ηθικής είναι πολύ διαφορετικές από εκείνες της ανδρικής ηθικής και αυτό μπορεί να το δει κανείς αμέσως στο γεγονός ότι μια γυναίκα θα έπρεπε να περιφρονεί έναν άνδρα για μια τέτοια χαμερπή συμπεριφορά, που τις περισσότερες φορές είναι μόνο και μόνο για ν' αποκτήσει το σώμα της· όμως το ακριβώς αντίθετο συμβαίνει.

Με τον ίδιο τρόπο ορίζονται, σε ένα λιγότερο τετριμμένο επίπεδο, οι δύο θεμελιώδεις ιδιότητες της θηλυκής φύσης, οι οποίες αντιστοιχούν μία στο αφροδίσιο και μία στο δημητριακό αρχέτυπο: η γυναίκα ως ερωμένη και ως μητέρα. Και στις δύο περιπτώσεις έχουμε να κάνουμε μ' ένα είναι, μια επιθυμία, μια επίτευξη αυτεπιβεβαίωσης η οποία εξαρτάται από κάτι άλλο, είτε έναν εραστή είτε ένα παιδί. Αυτό εκπληρώνει το είναι της γυναίκας σε ένα κοσμικό επίπεδο (αλλά συνεχίζεται σε μεγάλο βαθμό και στο ιερό επίπεδο). Από την άποψη της ηθικής υποχρέωσης, ο νόμος της και το ενδεχόμενο ήθος της ορίζονται μέσα σε αυτά τα πλαίσια.

Στον Weininger χρωστάμε, ακόμα μία φορά, μια κλασική τυπολογική και υπαρκτική περιγραφή των δύο αυτών θεμελιωδών ιδιοτήτων της θηλυκής
φύσης. Αλλά, όπως και σε όλα όσα ο συγγραφέας αυτός λέει για τη γυναίκα, πρέπει εδώ να διακρίνουμε το αληθινό από το παραμορφωμένο, το οποίο πηγάζει από τον ασυνείδητο μισογυνισμό του και από το μάλλον πουριτανικό του υπόβαθρο. Πράγματι, ο Weininger βλέπει τη θεμελιωδέστερη γυναικεία ιδιότητα στην «πορνεία», στην οποία δίνει ένα αποδοκιμαστικό και υποβιβαστικό νόημα. Εδώ, αντίθετα, θα ασχοληθούμε με τον καθαρό τύπο της θηλυκής ερωμένης και το αντίστοιχο αφροδίσιο κάλεσμα, και η επαγγελματική πορνεία δεν θα μας απασχολήσει παρά μόνο δευτερευόντως και σε ειδικές περιπτώσεις, γιατί η πορνεία συχνά επιβάλλεται από περιβαλλοντικές, οικονομικές και κοινωνικές συνθήκες χωρίς απαραίτητα να σχετίζεται με μια εσωτερική κλίση προς αυτήν. Ως επί το πλείστον, θα συζητήσουμε εδώ τον τύπο της αρχαίας και της ανατολίτισσας εταίρας ή τη «διονυσιακή» γυναίκα. Κάθε αληθινός άνδρας γνωρίζει καλά ότι υπάρχει μια αντίθεση ή ανταγωνισμός ανάμεσα στην αληθινή αφροδίσια έξη της γυναίκας και τη μητρική διάθεση. Στην οντολογική τους βάση αυτοί οι δύο αντιτιθέμενοι τύποι επανενώνονται στις δύο θεμελιώδεις καταστάσεις της «αρχέγονης ύλης», στην καθαρή της και δυναμικά άμορφη κατάσταση που συνδέεται με και κατευθύνεται προς μια μορφή, και η οποία τρέφει μια μορφή. Από τη στιγμή που έχει αποσαφηνιστεί αυτό το σημείο, ο διαφοροποιητικός χαρακτηρισμός του Weininger μπορεί να γίνει δεκτός ως ακριβής: είναι η σχέση ακριβώς με την αναπαραγωγή και με το παιδί εκείνη που διακρίνει τους δύο αντίθετους τύπους. Ο «μητρικός» τύπος ζητάει

πατέρα για το παιδί, ο τύπος της «ερωμένης» τον ζητάει για τη δική της ερωτική εμπειρία (στις κατώτερες μορφές, για την «ηδονή»). Έτσι ο μητρικός τύπος ταιριάζει ιδιαίτερα στη φυσική τάξη πραγμάτων — αν θέλαμε να αναφερθούμε στον βιολογικό μύθο, θα λέγαμε ότι είναι ο τύπος που ταιριάζει με τη βιολογική σκοπιμότητα των ειδών — ενώ ο καθαρός «ερωτικός» τύπος υπερβαίνει μ' έναν ορισμένο τρόπο αυτή την τάξη (ένα σημαντικό σημείο είναι η στειρότητα που συχνά συναντάμε στους τύπους της καθαρής ερωμένης και της «πόρνης»),[93] και θα μπορούσαμε να πούμε ότι, αντί να συνιστά μιαν αρχή φιλική και καταφατική προς τη φυσική, επίγεια ζωή, ο τύπος της ερωμένης είναι δυνάμει εχθρικός προς αυτή τη ζωή λόγω του πραγματικά υπερβατικού περιεχομένου που ιδιάζει στις απόλυτες εκδηλώσεις του έρωτα.[94] Έτσι, όσο απογοητευτικό κι αν ακούγεται αυτό για την αστική ηθικότητα, δεν είναι ως μητέρα αλλά ως ερωμένη που μπορεί μια γυναίκα να προσεγγίσει φυσικότερα μια υψηλότερη τάξη, πράγμα το οποίο σημαίνει, όχι στη βάση μιας ηθικότητας αλλά απλώς ενεργοποιώντας μια έμφυτη προδιάθεση του είναι της. Ωστόσο, υπάρχει μια αμφιλογία στη βάση της πρότασης ότι ο μητρικός τύπος θα έπρεπε να βιώνει μια επιβεβαίωση της ύπαρξης στη συνουσία ενώ ο αφροδίσιος τύπος θα έπρεπε να βιώνει μια καταστροφή, μια συντριβή και μια εκμηδένιση μέσα στην ηδονή.[95] Αλλά αυτό είναι από δύο πλευρές λάθος: πρώτον επειδή η «θανάσιμη έκσταση του έρωτα» ως επιθυμία να καταστρέψει κανείς και να καταστραφεί μέσα στην έξαψη του πάθους είναι αρκετά συνήθης σε άντρες όσο και σε γυναίκες σε όλες τις ισχυρές και ανώτερες μορφές ερωτικής εμπειρίας· και δεύτερον επειδή η διάθεση αυτή της ερωμένης αφορά ως επί το πλείστον τα επιφανειακά ψυχικά στρώματα της ουσίας που αντιστοιχεί στην «Παρθένο» ή στην «Ντουργκά» της αφροδίσιας γυναίκας, και ισχύει το αντίθετο σ' ένα βαθύτερο επίπεδο.

Είτε όμως μια γυναίκα ανήκει στον μητρικό τύπο είτε στον τύπο της ερωμένης, χαρακτηριστικά της είναι η υπαρξιακή ανησυχία, ο φόβος της μοναξιάς και το αίσθημα μιας αγωνιώδους κενότητας όταν δεν κατέχει έναν άνδρα. Οι κοινωνικές ή ακόμα και οι οικονομικές συνθήκες που συχνά φαίνεται να αποτελούν τη βάση αυτού του αισθήματος δεν είναι στην πραγματικότητα παρά περιστάσεις οι οποίες ευνοούν την εμφάνισή του αλλά δεν το προκαλούν. Αντίθετα, η βαθύτερη ρίζα του βρίσκεται ακριβώς στην ουσιώδη εξάρτηση της γυναίκας από ένα άλλο ον, το αίσθημα της «ύλης» και της Πενίας, που χωρίς το «άλλο» και χωρίς τη «μορφή» κατατείνει στο μηδέν και, ως εκ τούτου, αν αφεθεί στον εαυτό της, βιώνει τον τρόμο της εκμηδένισης. Ο Weininger αποδίδει στο ίδιο αυτό μεταφυσικό περιεχόμενο την χαρακτηριστική συμπεριφορά της γυναίκας κατά τη συνουσία: «Η υπέρτατη στιγμή στη ζωή μιας γυναίκας είναι, εκεί όπου αποκαλύπτεται το αληθινό είναι της και η βαθύτερη ηδονή της, η στιγμή που νιώθει το ανδρικό σπέρμα να κυλάει μέσα της· τότε αγκαλιάζει ξέφρενα τον άνδρα και προσκολλάται πάνω του. Είναι η υπέρτατη απόλαυση της παθητικότητας... η ύλη η οποία, ακριβώς, διαμορφώνεται και δεν θέλει να εγκαταλείψει τη μορφή αλλά να την κρατήσει δεμένη για πάντα μαζί της».[96] Η

κατάσταση παραμένει ίδια για μια γυναίκα στον τύπο της Ντουργκά όταν, τη στιγμή για την οποία μιλάμε, δεν αγκαλιάζει το σύντροφό της αλλά μένει σχεδόν απαθής με τα σημάδια μιας διφορούμενης έκστασης ζωγραφισμένα στο πρόσωπό της, το οποίο έχει κάτι από το αδιερεύνητο χαμόγελο που θα συναντήσουμε σε ορισμένους Βούδες ή σε κάποιες κεφαλές Χμερ. Είναι η στιγμή που αυτή παίρνει κάτι περισσότερο από το απλώς υλικό σπέρμα, που απορροφάει τη *βίρυα*, τη μαγική αρρενωπότητα, το είναι του αρσενικού. Εδώ είναι που συναντάμε εκείνη την αναρροφητική ποιότητα, τη «θανάσιμη αποστράγγιση που προκαλείται από τη γυναίκα» για την οποία μιλήσαμε μαζί με τον Meyrink σε σχέση με την απόκρυφη πλευρά κάθε φυσιολογικού ηδονικού ζευγαρώματος, πλευρά της οποίας τη συμβολική έκφραση και απήχηση θα δούμε ακόμα και στη φυσική εξωτερική εμφάνιση.

Εκείνο που ο D'Annunzio έλεγε στο έργο του *Η Φωτιά* για έναν από τους θηλυκούς του χαρακτήρες — «λες και ολόκληρο το σώμα της γυναίκας είχε πάρει τη μορφή ενός στόματος που βύζαινε» — όχι μόνο συμβαίνει πράγματι σ' ένα λεπτότερο επίπεδο αλλά και κάνει την ερωτική πρακτική της fellatio να μοιάζει η αντιπροσωπευτικότερη έκφραση της βαθύτερης ουσίας της γυναίκας. Στην πραγματικότητα, ο αρχαίος κόσμος πάντοτε αναγνώριζε μια ιδιαίτερη ενεργητική συμμετοχή της γυναίκας στη συνουσία, και ο Αριστοτέλης μιλούσε για την αναρρόφηση από μέρους της του σπερματικού υγρού.[97] Τη θεωρία αυτή ξαναπήρε ο Fichstedt στα μέσα του περασμένου αιώνα και σήμερα αναγνωρίζεται ως ακριβής ως προς τη φυσιολογική της πλευρά: γίνεται δεκτή η ύπαρξη ρυθμικών αντιδράσεων του κόλπου και της μήτρας, σαν αναρρόφηση ή εκμύζηση, και σπασμωδικών αυτοματικών κινήσεων με τον δικό τους ιδιαίτερο κυματιστό ρυθμό βασιζόμενο σε αργούς ρυθμικούς τονικούς κυματισμούς οι οποίοι έχουν, πράγματι, μιαν λειτουργία αναρρόφησης ή εκμύζησης. Αυτή η σωματική συμπεριφορά συναντάται σήμερα μόνο σε ιδιαίτερα εκφραστικές σεξουαλικά γυναίκες, αλλά είχαν δίκιο στην αρχαιότητα που τη θεωρούσαν ως γενικό φαινόμενο. Πιστεύουμε πράγματι ότι στην πορεία της ιστορίας επήλθε μια φυσιολογική ατροφία της γυναικείας σεξουαλικότητας.[98] Στις γυναίκες της Ανατολής, που βρίσκονται πολύ πιο κοντά στον αρχαίο τύπο, αυτή η φυσιολογική συμπεριφορά κατά τη συνουσία είναι ακόμα σχεδόν φυσική και συνδέεται με φυσιολογικές δυνατότητες που έχουν γίνει ασυνήθιστες για τις γυναίκες της Ευρώπης, οι οποίες πάντως την είχαν στην αρχαία εποχή.[99] Ασχολούμαστε από αυτή την άποψη με έναν σωματικό συμβολισμό στον οποίον αντανακλάται μια ουσιώδης σημασία. Σε αυτό το επίπεδο του σωματικού αντανακλαστικού, η σύγκριση με την εκμύζηση εκφράζεται οριακά σ' ένα γεγονός που ακόμη παραμένει φυσιολογικά σκοτεινό: τη μυρωδιά του σπέρματος την οποία μερικές φορές αναδίδει η γυναίκα, και όχι μόνο κοντά στα γεννητικά της όργανα, λίγο μετά από τη συνουσία. (Ένας ποιητής, ο Arturo Onofri, έφτασε να μιλήσει ως για ένα «σπερματώδες χαμόγελο»).

Οίκτος, σεξουαλικότητα και σκληρότητα στη γυναίκα

Σε έναν περσικό θρύλο, ανάμεσα στις ιδιότητες από τις οποίες λέγεται ότι συνίσταται η γυναίκα, αναφέρονται «η σκληρότητα του διαμαντιού, η γλυκύτητα του μελιού, η αγριότητα της τίγρης, η ζεστή φωτεινότητα της φωτιάς και η παγερότητα του χιονιού». Αυτές οι αμφιλογίες, όμοιες μ' εκείνες που συναντάμε στο αρχέτυπο της Θείας Γυναίκας, βρίσκονται στη βάση μιας άλλης ομάδας χαρακτηριστικών της γυναικείας ψυχολογίας: της συνύπαρξης μιας ροπής προς τον οίκτο με τη ροπή προς ένα ιδιαίτερο είδος σκληρότητας. Ο Lombroso και ο Ferrero έχουν προ πολλού παρατηρήσει ότι στη γυναίκα υπάρχουν παράλληλα περισσότερος οίκτος αλλά και περισσότερη σκληρότητα απ' ό,τι στον άνδρα, γιατί η ικανότητά της για αγάπη και προστασία συνοδεύεται συχνά από έλλειψη συναίσθησης, ασπλαχνία και καταστροφική βία η οποία, αν αφεθεί ελεύθερη, μπορεί να την κυριεύσει εξ ολοκλήρου πολύ περισσότερο απ' ό,τι έναν άνδρα. Η ιστορία μας προσφέρει πολλές μαρτυρίες από περιπτώσεις εξεγέρσεων ή λυντσαρισμάτων εκ μέρους του πλήθους.[100] Αν είναι προφανές και μάλλον κοινότοπο, σε συμφωνία και με τους δύο συγγραφείς που αναφέραμε παραπάνω, να συνδέσουμε τον γυναικείο οίκτο με τη μητρική προδιάθεση και με το δημητριακό στοιχείο στη γυναίκα, η σκληρότητά της πρέπει αντίθετα να εξηγηθεί σε αναφορά με μιαν άλλη όψη της, τη βαθύτερη ουσία της θηλυκής σεξουαλικότητας.

Ο δεσμός ανάμεσα στη σεξουαλικότητα και τη σκληρότητα είχε δραματοποιηθεί από την κλασική αρχαιότητα στη μορφή της βάκχης και της μαινάδας. Ωστόσο, είναι σημαντικό να επισημάνουμε την παρουσία αυτού του χαρακτηριστικού (που δεν είναι άσχετο με την «εκμύζηση» την οποίαν αναφέραμε νωρίτερα) πίσω ακόμα και από τις κοσμικές και όχι μόνο από τις εξυψωμένες μορφές της θηλυκής σεξουαλικότητας. Είναι η «ψυχρή» διάσταση της γυναίκας ως γήινης και ανθρώπινης ενσαρκώσεως της «Παρθένου», της Ντουργκά και του *γιν*· κι εδώ ακριβώς είναι που αναστρέφονται τα χαρακτηριστικά τα οποία δείχνει μια επιπόλαια ψυχολογία των φύλων. Πρέπει να διακρίνουμε δύο μορφές του αφροδίσιου θηλυκού τύπου. Ο κατώτερος απ' αυτούς είναι «θηλυκός» κατά μια πρωτόγονη ή «διονυσιακή» έννοια, σύμφωνα με το κοινώς δεκτό νόημα της λέξης, ενώ ο υψηλότερος τύπος επιδεικνύει απεναντίας λεπτά, απόμακρα, διφορούμενα και καταφανώς εγκρατή χαρακτηριστικά. Η φιγούρα της Ντολόρες απεκαλείτο «Κυρία των Παροξυσμών» και «θυγατέρα του Πρίαπου και του Θανάτου» από τον Swinburne, ο οποίος έγραφε σχετικά με αυτήν: «Μπήκα από την τελευταία πόρτα ως το παρεκκλήσι όπου η αμαρτία ήταν προσευχή: τι σημασία έχει αν η τελετή είναι νεκρική, ω κυρία των Παροξυσμών; Τι σημασία έχει; Η τελευταία κούπα που αδειάζουμε είναι όλη δική σου, τρομερή και ακόλαστη Ντολόρες, Κυρία μας των παροξυσμών». Αυτός ο χαρακτηρισμός είναι ως επί το πλείστον διανοητική πόζα ενός παρακμιακού και «διεστραμμένου» φιλολογικού ρομαντισμού.[101] Ωστόσο, πλησιάζουμε περισσότερο την πραγματικότητα όταν ο D'Annunzio γράφει, «Στο βάθος της αγάπης της, της σκέψης της, κρύβεται η σκληρότητα. Υπάρχει κάτι καταστροφικό μέσα της, που γίνεται όλο και πιο φανερό όσο οι φροντίδες της φτάνουν στο αποκορύφωμά τους... και έφερνε πάλι στη μνήμη του την επίφοβη εικόνα, σχεδόν σαν γοργόνας, της γυναίκας όπως του είχε πολλές φορές φανερωθεί, ανάμεσα στα μισόκλειστα βλέφαρά του, συγκλονιζόμενη από ένα σπασμό ή ακίνητη μέσα στην απώτατη αδυναμία της» (από το *Trionfo della morte*).[102] Αυτή η σκληρότητα δεν οφείλεται σε εκφυλισμό ή σε κάποιο αρσενικό χαρακτηριστικό της γυναίκας· μάλλον το αντίθετο ισχύει. Γεγονός είναι ότι, όσο γλυκιά κι ερωτική και αν είναι αυτή, τις στιγμές του πόθου η έκφραση κάθε γυναίκας έχει κάτι το ψυχρό, το σκληρό και ανελέητο· μαζί με τη γλυκύτητα και την τρυφερότητά της και την εγκατάλειψη συνυπάρχει μια έλλειψη συναίσθησης και μια αδιόρατη εγωπάθεια πέρα από την προσωπική ουσιώδη σχέση της με τη στοιχειακή της Ντουργκά ως ερωμένης. Ο Viazzi παρατηρούσε ορθά ότι τέτοια χαρακτηριστικά δεν είναι ξένα ούτε στον πιο ιδεώδη τύπο κοριτσιού, τη ρομαντική Μιμί όπως την περιέγραφε ο Murger: «Ήταν είκοσι δύο χρονών... Το πρόσωπό της είχε μιαν αριστοκρατική κατατομή· αλλά οι πολύ λεπτές της γραμμές, που φωτίζονταν γλυκά από το αστραποβόλημα των καθαρών γαλάζιων ματιών της, έπαιρναν, σε ορισμένες στιγμές ανίας και κακής διάθεσης, έναν χαρακτήρα σκληρότητας σχεδόν άγριας, στην οποία ένας φυσιογνωμιστής θα έβλεπε ίσως τα σημάδια μιας βαθιάς εγωπάθειας και απουσίας συναισθημάτων». Και ο Viazzi παρατηρούσε πόσο συχνά αυτά τα σημάδια εμφανίζονται «στις πιο αυθόρμητες εκφράσεις μιας ερωτευμένης γυναίκας».[103] Τα λεπτότερα και βαθύτερα αισθήματα που συνοδεύουν την «εγκατάλειψη» μιας γυναίκας σπανίως γίνονται αντιληπτά ή ορατά. Αλλά ήταν μια γυναίκα, και επιπλέον ψυχαναλύτρια, εκείνη που έκανε την παρατήρηση, «Σπάνια θα συναντήσουμε άνδρες οι οποίοι να μένουν ψυχροί σε μια ερωτική κατάσταση, ενώ υπάρχουν αναρίθμητες γυναίκες που παραμένουν ατάραχες σαν χρηματιστές ακόμα και μέσα σε μια ερωτική σχέση. Η ψυχρότητα της σελήνης και η σκληρότητα της σεληνιακής θεάς συμβολίζουν αυτή την πλευρά της θηλυκής φύσης. Παρ' όλη του την έλλειψη ζεστασιάς και συναισθήματος, και ίσως ακριβώς χάρη σε αυτά τα στοιχεία, αυτός ο απρόσωπος ερωτισμός της γυναίκας είναι συχνά ελκυστικός στον άνδρα».[104]

Παράλληλα, είναι δύσκολο να πει κανείς αν ευθύνονται μόνο οι εξωτερικές οικονομικές και κοινωνικές συνθήκες για το ότι, παρά τον έρωτά της, μια ερωτευμένη γυναίκα μπορεί ταυτόχρονα ν' αποβλέπει σε έναν θετικό και πρακτικό σκοπό. Ενδέχεται να επιδεικνύει, περισσότερο απ' ό,τι ένας άνδρας, μια υπολογιστική διάθεση η οποία μπορεί να αποδοθεί μόνο στην ενστικτώδη της φύση και στην απερίσκεπτη αναζήτηση της ηδονής. Αφήνοντας αυτό κατά μέρος, το στοιχείο της σκληρότητας και της ψυχρότητας στη γυναίκα μπορεί να καταδειχθεί και στο ηθικό πεδίο, γιατί αν υπάρχουν ορισμένες γυναίκες που είναι υπερήφανες για έναν ηρωικό άνδρα και για τα όσα ασυνήθιστα μπορεί αυτός να

κάνει για τον έρωτα μιας γυναίκας (αφού αυτά έμμεσα ενισχύουν τη δική της αξία), υπάρχει επίσης εκείνος ο τύπος που θεωρεί ως ακραία απόδειξη της αγάπης του εραστή της το ν' απαρνηθεί αυτός κάθε υψηλότερη ανδρική αξία και να γίνει κουρέλι για χάρη της· ένας από τους χαρακτήρες του Don Byrne έλεγε ότι ο άνδρας που εγκατέλειπε τον εαυτό του μέσα σε μια γυναίκα δεν ήταν άνδρας, όσο ισχυρή κι αν ήταν η αγάπη του γι' αυτήν, και ότι η γυναίκα στο τέλος θα τον περιφρονούσε. Όμως η ηρωίδα του βιβλίου απάντησε ότι αυτό είναι αλήθεια, ότι πράγματι θα τον περιφρονούσε, αλλά επίσης τόσο περισσότερο θα τον αγαπούσε. Σε σχέση όχι μόνο με τον τύπο της λεγόμενης *βαμπ*, αλλά και γενικότερα, ο Remarque χρησιμοποιούσε τον μύθο του βράχου που το κύμα τον ερωτεύθηκε: «Το κύμα άφριζε και στροβιλιζόταν γύρω από τον βράχο και τον φιλούσε νύχτα και μέρα, και τον αγκάλιαζε με τα λευκά του χέρια και τον καλούσε να έρθει σ' αυτό. Τον ερωτεύτηκε και ριχνόταν πάνω του, κι έτσι λίγο λίγο τον έσκαψε· μέχρι που μια μέρα ο βράχος κόπηκε και κύλησε κι έπεσε στην αγκαλιά του κύματος. Έτσι για λίγο δεν υπήρχε βράχος να παίζει μαζί του ή να τον αγαπάει και να τον ονειρεύεται. Το κύμα ένιωσε τότε απογοητευμένο, κι έφυγε να ψάξει γι' άλλον βράχο». Οι γυναίκες, έγραφε ο Martin, είναι ανελέητες ως προς το κακό που κάνουν στους άνδρες που αγαπούν.

Για τη γοητεία του θηλυκού. Ενεργητικότητα και παθητικότητα στον σεξουαλικό έρωτα.

Τα μεταφυσικά χαρακτηριστικά της αιώνιας γυναίκας ως μάγισσας, ως Μάγια και *μάγια-σάκτι*, το κοσμογονικό μάγεμα του Ενός, αντιστοιχούν γενικά στη θηλυκή γοητεία. Η σύνδεση του αφροδίσιου τύπου με τον τύπο της μάγισσας συναντάται συχνά στους θρύλους και στις μυθικές αφηγήσεις. Και οι δύο όψεις αποδίδονταν, για παράδειγμα, στην Καλυψώ, στην Κίρκη, στη Μήδεια, στην Ιζόλδη, ακόμη και στη Βρουνχίλδη σύμφωνα με ορισμένες εκδοχές του θρύλου. Στη Ρώμη, η Venus Verticordia εθεωρείτο έμπειρη στις μαγικές τέχνες. Πολύ γνωστές είναι επίσης οι μινωικές γυναικείες φιγούρες με τις μαγικές ράβδους στο κεφάλι τους. Εύκολα μπορεί να συλλέξει κανείς πάρα πολλές τέτοιες μαρτυρίες. Το ότι η γυναίκα συνδέεται πιο στενά με τη «γη», με το κοσμικό και νατουραλιστικό στοιχείο, καταδεικνύεται στο υλικό πεδίο από τις μεταμορφώσεις τις οποίες υφίσταται ακολουθώντας τους περιοδικούς ρυθμούς του κόσμου. Στους αρχαίους καιρούς, ωστόσο, αυτός ο δεσμός αναφερόταν περισσότερο στη *γιν* όψη της φύσης, στο νυχτερινό και ασυνείδητο υπεραισθητηριακό πεδίο, το ανορθολογικό και αβυθομέτρητο των ζωτικών δυνάμεων. Εξ αυτού εγείρονται μέσα στη γυναίκα ορισμένες δυνάμεις της μαγείας και της προφητείας, με μια ειδική ωστόσο έννοια (ως αντίθετες στην αρσενική και απολλώνεια υψηλή μαγεία και θεουργία), τον εκφυλισμό της οποίας συναντάμε σε αυτό που κοινώς εννοείται ως μαγεία. Στις περίφημες δίκες των μαγισσών εκ μέρους της Ιεράς Εξέτασης, εν συγκρίσει προς τους άνδρες, ο αριθμός των κατηγορούμενων

γυναικών ήταν τεράστιος· στα 1500, ο Bodin αναφέρει πενήντα δίκες γυναικών και μία δίκη άνδρα που είχαν σχέση με μαγεία και με απόκρυφες τέχνες. Μία από τις πιο πολυδιαβασμένες πραγματείες εκείνης της εποχής πάνω στο θέμα των δαιμόνων, το *Malleus maleficarum* (η «Σφύρα των Μαγισσών»), ασχολείται επί μακρόν με τους λόγους για τους οποίους στη μαγεία επιδίδονται κυρίως οι γυναίκες. Στις παραδόσεις πολλών λαών, αυτός ο τύπος μαγείας συνδέεται με μιαν αρχαία γυναικεία και σεληνιακή παράδοση. Είναι ενδιαφέρον το ότι στην Κίνα ο χαρακτήρας *βου*, που χρησιμοποιείται για να δηλώσει ένα πρόσωπο το οποίο ασκούσε την τέχνη της μαγείας με την αυστηρή ή τη «σαμανική» έννοια, αρχικά εφάρμοζε μόνο σε γυναίκες. Οι τεχνικές τις οποίες ένα πρόσωπο *βου* χρησιμοποιούσε για να έρθει σε επαφή με υπεραισθητηριακές δυνάμεις ήταν άλλοτε ασκητικές και άλλοτε οργιαστικές· στην τελευταία περίπτωση φαίνεται ότι το πρόσωπο αυτό ιερουργούσε εντελώς γυμνό. Έπρεπε να διαθέτει νεότητα και σαγηνευτική ομορφιά ως απαραίτητες προϋποθέσεις του έργου του, και το νόημα των χαρακτήρων *γιάο* και *μιάο*, ως «αλλόκοτο», «ανησυχητικό» και «μυστηριώδες», αναφέρεται στον τύπο και στις ιδιότητες του *βου*.[105] Ένα κείμενο λέει ότι οι μη ουράνιες δυνάμεις που ενεργοποίησε με τις τελετές του «σκοτείνιασαν τον ήλιο».

Αλλά εκείνο που μας ενδιαφέρει εδώ πέρα από αυτές τις αναφορές στο υπεραισθητηριακό είναι η μαγεία της γυναίκας και η αίσθηση της φυσικής της γοητείας και σαγηνευτικής δύναμης. Στον Daudet συναντάμε την ακόλουθη πρόταση: «Νιώθω να έλκομαι ακατανίκητα απ' αυτήν· μόνο μια άβυσσος μπορεί να σαγηνεύει με αυτόν τον τρόπο». Ασχοληθήκαμε νωρίτερα με τον συμβολισμό και την τελετουργία της απέκδυσης και συζητήσαμε την απώτατη σημασία που μπορεί να έχει μια τέτοια διαδικασία για τη γυναίκα μέσ' από μορφές όπως αυτή του χορού των εφτά πέπλων. Αυτό με το οποίο ασχολούμαστε εδώ είναι η απέκδυση της γυναίκας όχι από τα υλικά ρούχα που καλύπτουν το σώμα της αλλά από την ατομική της ταυτότητα ως εμπειρικού όντος και ως ιδιαίτερης προσωπικότητας, μέχρις ότου αποκαλυφθεί στην έσχατη ουσία της ως η Παρθένος, ως η Ντουργκά, ως η γυναίκα η προγενέστερη όλης της απέραντης ποικιλίας των θνητών γυναικείων προσώπων. Η γοητεία που ασκεί όλη η γυναικεία γυμνότητα είναι στην βαθύτατη ρίζα της εκείνη που γνέφει μ' ένα σκοτεινό τρόπο, τον οποίο μόνο οι αισθήσεις μπορούν να συλλάβουν, προς αυτή την άλλη γυμνότητα. Δεν είναι ζήτημα «ομορφιάς» ή απλώς ενός ζωώδους καλέσματος της σάρκας. Και αυτό που έγραφε ο Paul Valéry είναι εν μέρει μόνο σωστό: «Η έλξη της γυμνότητας πρέπει κατ' ανάγκη να πηγάζει από την αξία του "κρυφού" και από τον κίνδυνο που το συνοδεύει και κρύβεται πάντα μέσα του, σαν δυσοίωνη αποκάλυψη και σαν όργανο μιας θανάσιμης σαγήνης». Είναι αλήθεια ότι η γοητεία της γυναικείας γυμνότητας έχει μέσα της κάτι από το αίσθημα ιλίγγου που προκαλεί η κενότητα και το απύθμενο, υπό τη μορφή της *ύλης*, του αρχέγονου υλικού της δημιουργίας και της αμφισημίας του μηδενός. Αυτό το χαρακτηριστικό ανήκει μόνο στη γυναικεία γυμνότητα. Η εντύπωση

της αρσενικής γυμνότητας στη γυναίκα δεν είναι μόνο μικρή εν συγκρίσει με αυτό αλλά και, όπου υπάρχει, είναι μιας συγκεκριμένης μορφής και ουσιαστικά φυσική και φαλλική. Την επηρεάζει μόνο με την κοινή έννοια του ότι της υποβάλλει τη μυική και ζωώδη ικανότητα του «αρσενικού». Δεν είναι το ίδιο όμως με τη γυναίκα. Στην εικόνα μιας ολοκληρωτικά γυμνωμένης γυναίκας ο άνδρας συναισθάνεται ακαθόριστα τη Ντουργκά· είναι η ίδια αυτή θεά των οργιαστικών γιορτών, η «απρόσιτη», η Πόρνη και η Μητέρα, που είναι επίσης η Παρθένος, η Απαραβίαστη και η Ανεξάντλητη. Αυτό είναι που αφυπνίζει μέσα στον άνδρα μια στοιχειακή επιθυμία αδιαχώριστη από τον ίλιγγο· είναι αυτό επίσης που οδηγεί την επιθυμία στον παροξυσμό, επιταχύνοντας τον ρυθμό μέχρις ότου ο άνδρας σε πριαπική κατάσταση βιάζεται να ριχτεί στη λεπτή και καταβαραθρωτική έκσταση του ασυγκίνητου θηλυκού. Αν γενικά ο άνδρας βρίσκει μιαν άγρια χαρά στη διακόρευση και στον βιασμό, ό,τι μέσα σε αυτή τη χαρά μπορεί να σχετιστεί με το ένστικτο ή με την υπερηφάνια της πρώτης κατοχής είναι μόνο ένα επιφανειακό στοιχείο· ο βαθύτερος παράγοντας είναι το αίσθημα, ψευδαισθησιακό εντούτοις, ότι μέσ' από μια φυσική χειρονομία παραβιάζει το απαραβίαστο και κατέχει εκείνην η οποία στην απώτατη ρίζα της, στην έσχατη «γυμνότητά» της, δεν μπορεί ποτέ να κατακτηθεί από την ηδονή της σάρκας. Η επιθυμία και μόνο η επιθυμία να κατακτήσει κάποιος

αυτή την «παρθένο» είναι που δρα σκοτεινά μέσα στην επιθυμία να αποκτήσει σωματικά την απρόσιτη γυναίκα ή τη γυναίκα που αντιστέκεται. Επιπλέον, δεν υπάρχει διαφορά ανάμεσα σε αυτό και στη ρίζα ενός ειδικού στοιχείου του σαδισμού, που συνδέεται με την πράξη της διακόρευσης και υπάρχει επίσης σχεδόν σε κάθε συνουσία. Είναι διαφορετικό από την αμφίσημη «αλγολαγνεία» για την οποία μιλήσαμε νωρίτερα και είναι πολύ πιο βαθύ· μια τέτοια σκληρότητα και αγριότητα ενεργεί ως συμπλήρωμα και αντιστάθμισμα εκείνης της υπερβατικής και απέραντα σαγηνευτικής αίσθησης του φευγαλέου, του «ψυχρού» και ακόρεστου που ανήκει στη στοιχειακή θηλυκή ουσία. Υπάρχει η επιθυμία να «φονεύσει» την κρυμμένη και απόλυτη γυναίκα που κρύβεται μέσα σε κάθε θηλυκό ον, και μια μάταιη σαδιστική επιθυμία για «κατοχή».[106] Είναι γι' αυτόν το λόγο επίσης που, κατά κανόνα, τίποτα δεν εξάπτει περισσότερο έναν άνδρα από το να νιώσει τη γυναίκα απόλυτα εξαντλημένη κάτω από τον επιθετικό του παροξυσμό.

Πιάνοντας και πάλι τον μύθο της Πανδώρας, ο Kierkegaard[107] έγραφε ότι τα τελευταία δώρα, η κορωνίδα όλων των άλλων, τα οποία δόθηκαν από τους ζηλόφθονους θεούς στη «γυναίκα της επιθυμίας», την οποία έστειλαν στον Επιμηθέα, για να ενισχύσουν τη δύναμή της ήταν η αθωότητα, η αιδημοσύνη και η αντίστασή της. Είπαμε και παραπάνω ότι η αιδημοσύνη στη γυναίκα έχει έναν χαρακτήρα μη ηθικό, αλλά σεξουαλικό και λειτουργικό· θα ήταν εξίσου κοινότοπο να προσπαθήσουμε να δείξουμε ότι κάθε ντροπαλότητα και αντίσταση στη γυναίκα έχει ένα λειτουργικό σκοπό σεξουαλικού ερεθισμού.[108] Αυτά τα χαρακτηριστικά παίζουν τεράστιο ρόλο στο επίπεδο της ατομικής συνειδητής

συμπεριφοράς. Επιπλέον, πέρα από την προκλητική της συμπεριφορά, τη σεμνότητα και τα συνειδητά της τεχνάσματα προκειμένου να επιδείξει τον εαυτό της και να παίξει ολοκληρωμένα τον θηλυκό της ρόλο, υπάρχει ένας πιο λεπτός και απρόσωπος παράγοντας ο οποίος συνίσταται στο σεξουαλικά σαγηνευτικό στοιχείο που αντιπροσωπεύει η αθωότητα και η αιδημοσύνη. Μια γυναίκα που εκφράζει κατάφωρα την επιθυμία της θα μπορούσε να προκαλέσει ακόμα και την αποστροφή ενός άνδρα του οποίου η φύση είναι κάτι παραπάνω από ζωώδης και ο οποίος, αντίθετα, έλκεται από την αθωότητα,[109] αφού το «αγνό» κορίτσι ενσαρκώνει πολύ περισσότερο για έναν άνδρα την πρόκληση που εμφωλεύει μέσα στην ουσία Ντουργκά. Οφείλουμε να εξετάσουμε μιαν αντικειμενική και απρόσωπη πλευρά αυτού του γενικού φαινομένου. Η άγνοια ενός απόκρυφου νόμου συσκοτίζει το αληθινό νόημα της γυναικείας αγνότητας και το μυστικό της δυνάμει γοητείας της. Ο νόμος αυτός ορίζει ότι κάθε ενέργεια που αναστέλλεται ή συγκρατείται, αν μεταφραστεί σε μια λεπτότερη και αόρατη επιρροή γίνεται απείρως πιο δραστική. Η ινδουιστική ορολογία το ονομάζει αυτό μετατροπή σε δύναμη *όγιας*. Οπωσδήποτε, στην κανονική αγνότητα και αιδημοσύνη δεν υπάρχει το παραμικρό ίχνος οποιασδήποτε «έμφυτης τάσεως της γυναικείας φύσης προς την αγνότητα» την οποία φαντάστηκαν ορισμένοι ρωμαιοκαθολικοί συγγραφείς ξεχνώντας εκείνο που ήξεραν καλά οι πρόγονοί τους. Σε κάθε περίπτωση, η γυναίκα εξακολουθεί να είναι η *καμίνι*,
εκείνη που ουσία της έχει τη σεξουαλικότητα, εκείνη που, πέρα από το κατώφλι της εμπειρικής της συνείδησης, «σκέφτεται γύρω από το φύλο, σκέφτεται το φύλο, σκέφτεται με το φύλο και απολαμβάνει το φύλο». Εκδηλώνει την απρόσωπη, «φυσική» αναστολή αυτής της τής προδιάθεσης υπό τη μορφή μιας λεπτής, μαγικής δύναμης η οποία και συνιστά την ειδική αύρα της γοητείας που περιβάλλει τον «αγνό» και «σεμνό» τύπο γυναίκας και έχει ισχυρότερο αποτέλεσμα σε κάθε ατομικά διαφοροποιημένο άνδρα απ' οποιαδήποτε ωμά αισθησιακή γυναικεία συμπεριφορά. Ακριβώς εκεί που κανένα τέχνασμα και καμία συνειδητή αναστολή δεν εμπλέκεται, εκεί που έχουμε να κάνουμε μόνο με τη στοιχειακά υπαρκτική φύση η ρίζα της οποίας βρίσκεται στο αρχέτυπο, εκεί η γυναίκα διαθέτει και αυτή την ασυγκρίτως πιο επικίνδυνη δύναμη.[110]

Και αυτό μας οδηγεί σε μια τελευταία θεμελιώδη παρατήρηση η οποία αφορά τη λιγότερο ορατή πλευρά των καθημερινών σχέσεων ανάμεσα στα φύλα. Αν, από μια μεταφυσική σκοπιά, το αρσενικό αντιστοιχεί στην ενεργητική και το θηλυκό στην παθητική αρχή, οι σχέσεις αυτές παρουσιάζονται καθολικά αντεστραμμένες στη λεγόμενη φυσική σεξουαλικότητα. Πολύ σπάνια ο άνδρας πηγαίνει προς τη γυναίκα ως φορέα της καθαρής αρχής του «είναι» ή ως εκπόρευση του Ενός, αλλά κατά κανόνα φαίνεται να κινείται ως «θύμα» της μαγείας που ασκεί η γυναίκα. Οι σχέσεις εδώ αντιστρέφονται και, όπως δείχνει με μια εύστοχη ρήση του ο Titus Burkhardt, η γυναίκα είναι ενεργητικά παθητική, ενώ ο άνδρας είναι παθητικά ενεργητικός. Η «ενεργητικά παθητική» ποιότητα είναι η ουσία της γοητείας της γυναίκας και συνιστά πράγματι

δραστηριότητα σ' ένα υψηλότερο επίπεδο. Η καθημερινή γλώσσα το υπαινίσσεται αυτό όταν αποδίδει στη γυναίκα εκείνο το είδος της «έλξης» που είναι ουσιαστικά η έλξη του μαγνήτη. Από αυτή την άποψη, η γυναίκα είναι ενεργητική και ο άνδρας παθητικός. «Λέγεται και γίνεται ευρύτερα δεκτό ότι στον πόλεμο του έρωτα η γυναίκα είναι σχεδόν παθητική· αυτή η παθητικότητα, όμως, κάθε άλλο παρά αληθινή είναι. Είναι η παθητικότητα του μαγνήτη, που η επιφανειακή του ακινησία τραβάει τον σίδηρο μέσα στον στρόβιλό του».[111] Είναι αξιοσημείωτο ότι στο ισχυρά πατριαρχικό σύστημα της Άπω Ανατολής, υπήρχε μία παράδοση που γνώριζε την έννοια της «δράσης δίχως δράση» (*βέι-βου-βέι*) και κατανοούσε ότι «στην εμφανή του παθητικότητα και υποδεέστερη θέση το θηλυκό είναι ανώτερο από το αρσενικό».[112] Όσο παράδοξο και αν φαίνεται, είναι πάντα ο άνδρας εκείνος που «αποπλανάται» με το αυστηρό, ετυμολογικό νόημα της λέξης· το ενεργητικό του εγχείρημα εξαντλείται στο να πλησιάσει αυτό το μαγνητικό πεδίο, η δύναμη του οποίου θα τον αναρροφήσει από τη στιγμή που θα μπει στην τροχιά του.[113] Η γυναίκα έχει πάντοτε και αποφασιστικά την ισχύ έναντι εκείνου που επιθυμεί, που σημαίνει, έναντι της απλής αρσενικής σεξουαλικής ανάγκης. Αντί να δώσει τον εαυτό της, «τοποθετεί τον εαυτό της στη θέση εκείνου που παίρνεται». Ο A. Charmel στην *Τελευταία εβδομάδα του Δον Ζουάν* το εξέφρασε αυτό εύγλωττα: όλες οι γυναίκες τις οποίες είχε κατακτήσει ο Δον Ζουάν αποκαλύπτονται στο τέλος ως οι αναρίθμητες όψεις μίας και μοναδικής γυναίκας χωρίς πρόσωπο (το αιώνιο θηλυκό ή η Ντουργκά) η οποία είχε στην πραγματικότητα ορίσει κάθε λέξη και κάθε χειρονομία με τα οποία εκείνος «αποπλάνησε» καθεμία από αυτές. Είχε επιθυμήσει αυτές τις γυναίκες «όπως το σίδερο επιθυμεί το μαγνήτη». Με αυτή την έσχατη αποκάλυψη ο συγγραφέας οδηγεί τον Δον Ζουάν στην αυτοκτονία.

Έτσι ο πριαπικός άνδρας αυταπατάται αρκετά όταν πιστεύει και καυχάται ότι «κατέχει» μια γυναίκα απλώς επειδή κοιμήθηκε μαζί της. Η ικανοποίηση που νιώθει μια γυναίκα στο να «κατέχεται» είναι θεμελιώδες χαρακτηριστικό της φύσης της. «Δεν κατακτιέται αλλά υποδέχεται, και υποδεχόμενη νικά και απορροφάει» (G. Pistoni).[114] Υπάρχει μια βιολογική αναλογία ανάμεσα σε αυτό και σε ό,τι συμβαίνει στα σπερματικά κύτταρα: η κίνηση, η δραστηριότητα και η έναρξη της γονιμοποίησης εκ μέρους του σπερματοζωαρίου, που το ίδιο στερείται της ζωτικής ουσίας και του θρεπτικού πλάσματος, επιτυγχάνει να υπερνικήσει όλα τα άλλα σπερματοζωάρια που έχουν εκχυθεί στον κόλπο. Διατρυπάει το θελκτικό ωάριο, που είναι σχεδόν ακίνητο και πλούσιο σε ζωτικές τροφές· προξενεί μια τομή, η οποία κλείνει πίσω του φυλακίζοντάς το από τη στιγμή που έχει ολοκληρωθεί η διείσδυση· ύστερα απ' αυτό, καταστρέφονται αμοιβαία και τα δύο είδη κυττάρων, το αρσενικό και το θηλυκό, τα οποία ήρθαν σε επαφή μέσα στη μήτρα. Η γυναίκα εκφράζει μια ευκαμψία και ενδοτικότητα τόσο πλήρη που θα μπορούσε να θεωρηθεί πιο ενεργητική από την επίθεση του αρσενικού, όπως έλεγε ο Aldous Huxley. Εν τέλει, αν εξετάσουμε την εμπειρία της συνουσίας από την εσώτατη ψυχολογική της πλευρά, επαναλαμβάνεται

διαρκώς το παράδειγμα του «μαγνήτη»· στην πραγματικότητα, φαίνεται ότι ο πιο διαφοροποιημένος άνδρας είναι κατ' εξοχήν παθητικός, με την έννοια ότι ξεχνάει τον εαυτό του και όλη του η προσοχή, σαν να έχει μαγευτεί, έλκεται ακατανίκητα από τις ψυχικές και σωματικές μεταμορφώσεις της γυναίκας πάνω στη συνουσία, ειδικά όπως αυτές αντικατοπτρίζονται στη φυσιογνωμία της («η τραγική μάσκα της, που πάσχει κάτω από το ρυθμικό χάδι» — A. Koestler)· και είναι αυτό ακριβώς που συνιστά το ισχυρότερο αφροδισιακό για την έκσταση και τον οργασμό του άνδρα.

Στον μεσογειακό κύκλο της Μεγάλης Θεάς, η «μη ενεργή» δύναμη της μαγείας της γυναίκας αναπαρίστατο από την Ποτνία των Θηρών ή Βασίλισσα των Άγριων Θηρίων, θεά η οποία ίππευε έναν ταύρο ή τον κρατούσε δεμένον με ένα σκοινί, και την Κυβέλη, που καθόταν η ίδια σε ένα άρμα το οποίο έσερναν δύο ήμερα λιοντάρια, σύμβολο της κυριαρχίας της. Η Ντουργκά καθισμένη πάνω σ' ένα λιοντάρι με ένα σκήπτρο στο χέρι της είναι η αντίστοιχη ινδουιστική θεότητα. Το ίδιο θέμα αναφύεται στον εμπνευσμένο από την Καββάλα συμβολισμό της κάρτας XI της τράπουλας του Ταρώ, όπου η Ισχύς παρουσιάζεται ως η φιγούρα μιας γυναίκας που κρατάει χωρίς προσπάθεια ανοιχτά τα σαγόνια ενός εξαγριωμένου λιονταριού. Κάθε γυναίκα, στο μέτρο που συμμερίζεται κάτι από την «απόλυτη γυναίκα», κατέχει σε έναν ορισμένο βαθμό αυτή τη δύναμη. Ο άνδρας το γνωρίζει αυτό, και συχνά χάρη σε μιαν ασυνείδητη νευρωτική υπεραναπλήρωση για το σύμπλεγμα της κατωτερότητάς του επαίρεται απέναντι στη γυναίκα για την υποτιθέμενη αρρενωπότητά του, την αδιαφορία του, ακόμα και τη σκληρότητα ή την περιφρόνησή του.[115] Όλ' αυτά όμως κάθε άλλο παρά διασφαλίζουν την υπεροχή του· απεναντίας. Και το γεγονός ότι η γυναίκα συχνά πέφτει θύμα σε ένα εξωτερικό, υλικό, αισθηματικό ή κοινωνικό επίπεδο, πράγμα που ενδυναμώνει τον ενστικτώδη της «φόβο ν' αγαπήσει», καθόλου δεν μεταβάλλει τη θεμελιώδη δομή της κατάστασης.

Σε ένα λεπτό επίπεδο, η παθητικότητα στον άνδρα αυξάνει όσο κυριαρχούν οι υλικές όψεις του «αρσενικού» και υπερτερούν σε αυτόν τα ενστικτώδη βίαια και αισθησιακά χαρακτηριστικά της αρρενωπότητας. Κατά κανόνα, ο φτωχότερος σε εσωτερική αρρενωπότητα τύπος άνδρα είναι ο τύπος ακριβώς που ο δυτικός κόσμος έχει υιοθετήσει ως πρότυπο της αρρενωπότητάς του. Ο άνθρωπος της δράσης ο απασχολημένος διαρκώς στο να κάνει και να παράγει, ο *Leistungsmensch*, ο αθλητής ή ο άνδρας με τη «σιδερένια θέληση», είναι από τους πιο αβοήθητους μπροστά στην ασυγκρίτως λεπτότερη δύναμη της γυναίκας. Πολιτισμοί όπως εκείνοι της Άπω Ανατολής, της Ινδίας και της Αραβίας έχουν μια πολύ πιο ακριβή κατανόηση του τι είναι αληθινά ανδρικό. Η ιδέα τους για την αρρενωπότητα διαφέρει πάρα πολύ από τα ευρωπαϊκά και αμερικανικά υποκατάστατα του ανδρισμού όσον αφορά τα φυσικά και ψυχολογικά, πνευματικά και χαρακτηρολογικά του γνωρίσματα.

Γενικά, μπορούμε να συνοψίσουμε τις δυνατές μορφές των πραγματικών σχέσεων ανάμεσα στα φύλα λέγοντας ότι η ενεργητικότητα του άνδρα και η

παθητικότητα της γυναίκας αφορούν μόνο ένα εξωτερικό επίπεδο· στο λεπτό επίπεδο είναι η γυναίκα εκείνη που είναι ενεργή και ο άνδρας που είναι παθητικός (η γυναίκα είναι «ενεργητικά παθητική» και ο άνδρας «παθητικά ενεργητικός»). Ειδικά όταν η ένωση οδηγεί στην αναπαραγωγή, είναι κατ' εξοχήν η γυναίκα εκείνη που απορροφά και κατέχει. Αυτή είναι η κατάσταση στον κοινό έρωτα, και από εδώ πηγάζει η αμφισημία του. Σε τέτοιου είδους καταστάσεις, η ερωτική έκσταση μόνο αραιά και κατ' εξαίρεσιν αγγίζει το φαινόμενο της υπέρβασης, το οποίο σπανίως εμφανίζεται στους κοινούς εραστές. Μόνο εκεί που ο έρωτας χρησιμοποιείται για ιερούς σκοπούς ο συσχετισμός ανάμεσα στην ενεργητικότητα και την παθητικότητα μεταβάλλεται τόσο ριζικά, ώστε ν' αντανακλά την πραγματική μεταφυσική σχέση δια της οποίας ο άνδρας γίνεται πράγματι ενεργητικός έναντι της γυναίκας. Αυτό είναι πρόδηλο επειδή μόνο μέσω του πνεύματος και κάτω από ιερές συνθήκες μπορούν να ενεργοποιηθούν οι υψηλότερες δυνατότητες του άνδρα. Η πόλωση αναστρέφεται τότε κι ένα τρίτο επίπεδο ή ερωτική εμπειρία εμφανίζεται, η οποία συμβολίζεται από την ταντρική *βιπαρίτα-μαϊθούνα* ή αντεστραμμένη συνουσία στην τελετουργική της έκφραση. Η ακινησία του άνδρα είναι το χρίσμα της υψηλότερης ενεργητικότητας και της παρουσίας της *βίρυα*, την οποία δεν διακυβεύει πια η μαγεία της γυναίκας και ούτε η θέα της ίδιας της «γυμνής Αρτέμιδας» απειλεί πλέον.

Όσον αφορά την ψυχολογία των φύλων την οποία υπαινιχθήκαμε στις σελίδες που προηγήθηκαν, καλό θα ήταν να θυμηθούμε μία ακόμη φορά το μεταφυσικό της υπόβαθρο. Μιλήσαμε όχι τόσο για ατομικές ιδιότητες ή «χαρακτηριστικά» όσο για αντικειμενικά συστατικά και εκδηλώσεις της ουσίας της απόλυτης θηλυκότητας και της απόλυτης αρρενωπότητας μέσα στα άτομα σύμφωνα με κάποιες θεμελιώδεις όψεις, μεταφυσικής προελεύσεως και δραματοποιημένες μέσα στους μύθους. Αυτά τα υπερατομικά «στοιχεία» ή «σταθερές» του φύλου μπορεί να είναι σε ποικίλους βαθμούς παρόντα στα άτομα· επιπλέον, εκδηλώνονται με διαφορετικό τρόπο ανάλογα με τον φυλετικό τύπο και τον πολιτισμό. Μπορούμε επίσης να μιλήσουμε για δομές και ικανότητες της βαθύτερης συνείδησης, την οποία τα επιφανειακότερα και κοινωνικά προγραμματισμένα στρώματα της συνείδησης δεν αναγνωρίζουν ή αποδέχονται πάντοτε και την οποία ένα «πρόσωπο» ποτέ δεν ενεργοποιεί πλήρως στην κοσμική σφαίρα. Έτσι ο Harding έγραφε, αρκετά σωστά, ότι είναι επικίνδυνο για τις γυναίκες να αναγνωρίσουν αυτό που είναι στα βάθη της ύπαρξής τους· προτιμούν να πιστεύουν ότι είναι αυτό που φαίνονται, στην πρόσοψη της εξωτερικής συνείδησης την οποία έχουν οικοδομήσει.[116]

Πρέπει να έχουμε κατά νου ότι αυτό που προσπαθούμε να ορίσουμε ως αληθινή διαφορά ανάμεσα στη φύση του άνδρα και της γυναίκας, με κανέναν τρόπο δεν υπονοεί μιαν αξιολογική διαφορά. Όπως ήδη παρατηρήσαμε, το ερώτημα της σεξουαλικής ανωτερότητας ή κατωτερότητας είναι χωρίς σημασία. Κάθε αξιολόγηση ανάμεσα στις όψεις της αρσενικής και της θηλυκής

ψυχής συνεπάγεται κατ' ανάγκη μια προκατάληψη υπέρ του ενός φύλου ή του άλλου. Ας πούμε, ορισμένες ψυχολογικές όψεις της «απόλυτης γυναίκας» μπορεί σε ένα επιφανειακό επίπεδο να προκαλούν τις αξίες: η τάση της προς το ψέμα, για παράδειγμα, η «παθητικότητα», η μεταβλητότητα και η αστάθεια, μια απουσία της λογικής και ηθικής επιταγής και η εξωστρεφής της φύση. Αυτή η καταφανής απαξία όμως είναι σχετική και εμφανίζεται ως τέτοια από την ανδρική οπτική γωνία και σε μια κοινωνία κυριαρχούμενη από τους άνδρες. Ωστόσο, με απωανατολικούς όρους, η «παθητική τελείωση» δεν είναι λιγότερο τέλεια από την «ενεργητική τελείωση» και έχει τη δική της θέση παράλληλα με την τελευταία. Ό,τι μπορεί να φαίνεται αρνητικό έχει τη θετική του πλευρά όταν αντιμετωπίζεται από τη γωνία της δικής του αρχής, υπό την οντολογική άποψη που αντιστοιχεί στη «δική του φύση».

Τέλος, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι, πέρα από τη στοιχειώδη του σεξουαλική ανάπτυξη, σχεδόν κανένας άνδρας δεν είναι αποκλειστικά και απ' όλες τις απόψεις άνδρας, και καμία γυναίκα δεν είναι αποκλειστικά και απ' όλες τις απόψεις γυναίκα. Είπαμε νωρίτερα ότι οι περιπτώσεις πλήρους σεξουαλικής ανάπτυξης είναι κάτι το σπάνιο. Σχεδόν κάθε άνδρας φέρει κάποια ίχνη θηλυκότητας και κάθε γυναίκα εκδηλώνει κατάλοιπα ανδρισμού σε αναλογίες οι οποίες διαφέρουν κατά περίπτωση αρκετά μεταξύ τους. Πρέπει να λάβουμε υπόψιν όλες τις συνέπειες οι οποίες απορρέουν από αυτό το γεγονός, ειδικά όταν εξετάζουμε το ψυχικό πεδίο, όπου αυτές οι αναλογίες ποικίλουν πράγματι πολύ. Έτσι, τα χαρακτηριστικά τα οποία θεωρούμε τυπικά για τη θηλυκή ψυχή μπορούν να βρεθούν εξίσου στους άνδρες όσο και στις γυναίκες, ιδιαίτερα μάλιστα σε παρακμιακές φάσεις του πολιτισμού. Ο Weininger, ο οποίος κατέδειξε την πραγματικότητα και τη σημασία των «ενδιάμεσων σεξουαλικών μορφών», δεν το έλαβε αυτό επαρκώς υπόψιν του. Ο Weininger πίστευε, για παράδειγμα, ότι μπορούσε να αποδώσει στη γυναίκα την έμφυτη τάση να λέει ψέματα (στην ακραία της εκδοχή, μια νευρωτική ή υστερική τάση) λόγω της παθητικής εσωτερίκευσης εκ μέρους της των κανόνων και των αξιών της κοινωνίας σε αντίθεση προς τη δική της αισθησιακή φύση. Η ψυχανάλυση έχει δείξει πέραν πάσης αμφιβολίας πόσο συχνά συμβαίνει το ίδιο και με τους άνδρες, και ειδικά τους σύγχρονους άνδρες· η ψυχανάλυση επισήμανε μέχρι και το ότι ακόμα κι εκείνο που θεωρείται μερικές φορές ότι συνιστά τον ουσιώδη πυρήνα της ανδρικής ψυχής, το λεγόμενο υπερεγώ, κυριαρχώντας, λογοκρίνοντας και τιμωρώντας την ενστικτική ζωή, δεν είναι τίποτε άλλο από το τεχνητό προϊόν των «ενδοβεβλημένων» κοινωνικών συμβάσεων, που προκαλεί νευρώσεις και κάθε είδους τραυματισμούς. Και αν εμείς οι ίδιοι μπορέσαμε να μιλήσουμε για ένα «λιπόψυχο είδος άνδρα»,[117] όσον αφορά τα χαρακτηρολογικά, ψυχολογικά και ηθικά γνωρίσματα που άρχισαν να επικρατούν στους άνδρες μετά τον τελευταίο πόλεμο, γίνεται φανερό πόσο λίγο τα «ρευστά» χαρακτηριστικά της γυναίκας μπορούν να περιοριστούν αποκλειστικά και μόνο στις γυναίκες.

Ωστόσο, πρέπει να έχουμε σταθερά κατά νου ένα τελευταίο σημείο. Είναι

αυθαίρετο και καταχρηστικό να κρίνουμε τη γυναίκα με ανδρικά κριτήρια, ή το αντίστροφο, εκεί που τα φύλα θεωρούνται καθεαυτά, ενώ είναι νόμιμη μια τέτοια κρίση όταν εξετάζουμε τα συστατικά ή τις προδιαθέσεις του άλλου φύλου τα οποία μπορεί ένας άνδρας ή μια γυναίκα να αναπτύξει μέσα στον εαυτό του ή της. Σε αυτή την περίπτωση, υπάρχει όντως ένα ζήτημα υστέρησης εν συγκρίσει προς τον τύπο, μιας ανεπάρκειας «μορφής», και μιας υβριδικής φύσεως η οποία χαρακτηρίζει ένα ατελές ή εκφυλισμένο είναι. Και από τη σκοπιά της παραδοσιακής ηθικής, εκείνο που μέσα στη γυναίκα είναι αρσενικό και στον άνδρα θηλυκό κρίνεται σφαλερό και ανάξιο.

Για την «ηθική» των φύλων.

Αυτό το τελικό σχόλιο μας οδηγεί στο πρόβλημα μιας ηθικής των φύλων, την οποία μόλις και μπορούμε ν' αγγίξουμε εδώ για δύο λόγους. Πρώτον, σύμφωνα με τις παραδοσιακές αντιλήψεις, η ηθική δεν συνιστά μιαν ανεξάρτητη σφαίρα, όπως πολλοί άνθρωποι πιστεύουν σήμερα. Αν η ηθική μπορεί να έχει μια καθοδηγητική αξία, πρέπει να πηγάζει από τη σφαίρα του ιερού και του μεταφυσικού. Δεύτερον, έχουμε ήδη ασχοληθεί αλλού[118] με τη σεξουαλική ηθική υπό το πρίσμα αυτής της αντίληψης. Γι' αυτό μόλις που θ' αγγίξουμε επιτροχάδην το ζήτημα εδώ, κυρίως ως εισαγωγή στην εξέταση των ιεροποιημένων μορφών σεξουαλικότητας η οποία ακολουθεί.

Κάθε αληθινή ηθική —πράγμα που σημαίνει παραδοσιακή και όχι κοινωνικά υποβεβλημένη ή αφηρημένα φιλοσοφική— θεμελιώνεται στην εξύψωση, σε μορφή τόσο πιο ελεύθερη όσο πιο απόλυτη είναι, της πραγματικής φύσης η οποία προσιδιάζει σε κάθε ον. Ένα στοιχείο «νατουραλιστικό» στην αφετηρία του χάνει αυτόν του τον χαρακτήρα και αποκτά ηθική αξία όταν γίνεται το περιεχόμενο μιας καθαρής πράξης βούλησης. Η γενική φόρμουλα κάθε ηθικής συνοψίζεται στη διατύπωση «Γίνε ο εαυτός σου» ή «Να λες αλήθεια στον εαυτό σου», όπου ο εαυτός πρέπει να κατανοείται ως η βαθύτερη φύση του ανθρώπου και ως η «ιδέα» που ο ίδιος σχηματίζει για τις ιδιότητες του τύπου του.

Τώρα, εάν έχουμε αναγνωρίσει τους στοιχειώδεις χαρακτήρες της αρρενωπότητας και της θηλυκότητας στο «είναι προς εαυτόν» και στο «είναι προς ένα άλλο ον», μοιάζει αρκετά πρόδηλο ποια θα ήταν η σχετική ηθική που ταιριάζει στον άνδρα και τη γυναίκα· αυτή θα όφειλε να είναι η καθαρή, απροϋπόθετη ανάληψη και ανάπτυξη των συγκεκριμένων προδιαθέσεων από τα εμπειρικά άτομα του ενός ή του άλλου φύλου. Ως τύπους καθαρής αρρενωπότητας οι οποίοι πραγματώνουν το «είναι προς εαυτόν» θα υποδεικνύαμε τον πολεμιστή και τον ασκητή, των οποίων τα ιδεώδη αυθεντικά θηλυκά αντίστοιχα εκφράζονται στην ερωμένη και τη μητέρα.

Ιδωμένες καθεαυτές, ούτε η δημητριακή ούτε η αφροδίσια προδιάθεση έχουν οποιαδήποτε ηθική αξία ή συνιστούν ηθική επιταγή· και οι δύο επισφραγίζουν το γεγονός ότι η γυναίκα ανήκει στην απλή «φύση». Παρ' όλο που αυτό

γενικώς αναγνωρίζεται όσον αφορά την αφροδίσια προδιάθεση, υπάρχει μια χτυπητή τάση, εντελώς αθεμελίωτη, να δοξάζεται υπερβολικά η μητρική προδιάθεση. Μιλάμε για την «υπέρτατη λειτουργία της μητρότητας», ενώ είναι δύσκολο να δείξουμε τι ακριβώς είναι το «υπέρτατο» που υπάρχει στη μητρότητα. Το θηλυκό του ανθρώπινου είδους μοιράζεται αυτή τη μητρική μορφή αγάπης με το θηλυκό πολλών άλλων ζωικών ειδών·[119] αυτή η αγάπη είναι ένα απρόσωπο, ενστικτώδες, νατουραλιστικό γνώρισμα της γυναίκας στερούμενο οποιασδήποτε ηθικής διάστασης, και μπορεί να επιδειχθεί σε κατάφωρη αντίθεση προς τις ηθικές αξίες. Κατά κανένα τρόπο δεν εξαρτάται από υψηλότερες αρχές,[120] αλλά είναι τυφλή και μπορεί να είναι ακόμη και άδικη. Μια μητέρα αγαπά το παιδί της μόνο και μόνο επειδή είναι παιδί της και όχι επειδή βλέπει σε αυτό την ενσάρκωση κάποιας ποιότητας που αξίζει ν' αγαπηθεί. Η απόλυτη μητέρα θα ήταν έτοιμη όχι μόνο να δώσει τη ζωή της (ως εδώ υπάρχει πράγματι μια νατουραλιστική βάση για περαιτέρω ηθική συμπεριφορά) αλλ' ακόμα και να κηλιδώσει τον εαυτό της με εγκλήματα ασυγχώρητα από ηθική άποψη προκειμένου να σώσει ή να υπερασπιστεί το παιδί της. Το χαρακτηριστικότερο παράδειγμα αυτού του τύπου μητέρας θα βρεθεί στη νουβέλλα του Aino Kallas *Ο Ίμαν και η μητέρα του*· έχοντας μάθει ότι ο γιος της ριψοκινδυνεύει τη ζωή του σε μια συνομωσία εναντίον του κυρίου του, δεν διστάζει να προδώσει όλους τους συνωμότες προκειμένου ο κύριος να χαρίσει τη ζωή στον γιο της· όλοι οι σύντροφοί του σφαγιάζονται και ο γιος της σώζεται, αλλά, βέβαια, όταν αυτός μαθαίνει την αλήθεια, δεν μπορεί παρά να αυτοκτονήσει. Η αντίθεση ανάμεσα στην αρσενική ηθική και τη μητρική αγάπη καταδεικνύεται εδώ στη δραματικότερη μορφή της.

Για να αποκτήσει ηθικό χαρακτήρα, μια γυναίκα πρέπει να εξυψώσει την ατομικότητά της και να προσδώσει μια ηρωική και θυσιαστική διάσταση στις φυσικές της προδιαθέσεις ως μητέρα και ως ερωμένη. Όταν κάτι τέτοιο συμβαίνει, δεν είναι πλέον ζήτημα τυφλής αγάπης, ενστίκτου ή εσωτερικού καταναγκασμού ο οποίος δεν αφήνει περιθώρια επιλογής, αλλά μιας ελεύθερης πράξης και μιας διορατικής αγάπης στην οποία διατηρείται μεν η φυσική εξάρτηση της γυναίκας από κάποιον άλλον (εδώ, το παιδί της), συνυφαίνεται όμως με μια ικανότητα διάκρισης και με μια θετική βούληση η οποία μπορεί να υπερβαίνει το νατουραλιστικό της υπόβαθρο — σε σημείο, ίσως, που να μπορεί ακόμα και να επιθυμήσει τον θάνατο ενός ανάξιου γιου. Ορισμένοι σπαρτιατικοί, αρχαίοι ρωμαϊκοί, ιβηρικοί και γερμανικοί τύποι μητέρας μπορεί να μας δώσουν το παράδειγμα αυτής της πρώτης ηθικής δυνατότητας της γυναίκας.

Η δεύτερη ηθική δυνατότητα της γυναίκας συνδέεται με τον τύπο της ερωμένης και πραγματώνεται, ως «εξάρτηση από κάποιον άλλον» και μέσ' από το να ζει για κάποιον άλλον[121], στην ηρωική και μεταμορφωτική διάθεση όπου η επιθυμία της για έναν άνδρα δεν εξαρτάται από το ότι αυτός εμφανίζεται ως «κύριος και σύζυγός» της αλλά από το ότι μπορεί αυτή στο πρόσωπό του να λατρεύει έναν θεό· αυτή η ικανότητα υπερβαίνει κάθε αποκλειστικότητα και

κάθε εγωκεντρισμό ωθώντας στην αυτοπροσφορά υπό μορφή μιας σχεδόν θυσιαστικής πράξης. Δεν παύει να διατηρεί τη «δαιμονιακή» όψη της απόλυτης αφροδίσιας γυναίκας αλλά την ελευθερώνει από την καταστροφική και «καταβροχθιστική» της πλευρά για την οποία μιλήσαμε νωρίτερα. Στο έργο μας που αναφέραμε παραπάνω, μελετήσαμε τους θεσμούς του παραδοσιακού κόσμου οι οποίοι προϋπέθεταν αυτή τη δυνατή ηθική αλλαγή στη γυναίκα ως πρόσωπο όχι του δημητριακού αλλά του αφροδίσιου και διονυσιακού τύπου. Η τελείωση αυτού του δρόμου είναι η γυναίκα που θέλει ν' ακολουθήσει τον άνδρα της πέρα από τα όρια της δικής της φύσης, ακόμα και στις φλόγες της ταφικής πυράς (ένα έθιμο που εσφαλμένα αποδίδεται αποκλειστικά στην Ινδία, αφού το ίδιο, εμπνεόμενο από ένα ανάλογο πνεύμα, υπήρχε και στους Θράκες, στους αρχαίους Γερμανούς, στην Κίνα και στους Ίνκας).[122]

Σε σχέση με την ηθική των φύλων θα περιοριστούμε, στα όρια τουλάχιστον αυτού του βιβλίου, σε αυτό το κάτι παραπάνω από σχηματικό περίγραμμα. Δεν θα μας απασχολήσουν καθόλου τα προβλήματα των σεξουαλικών σχέσεων, όπως τα σκέφτονται οι άνθρωποι σήμερα σε σχέση με το γάμο, τον χωρισμό, τον ελεύθερο έρωτα, τη χειραφέτηση, κοκ. Όλ' αυτά είναι κίβδηλα προβλήματα. Το μόνο αληθινό πρόβλημα είναι σε ποιο βαθμό σε μια δεδομένη κοινωνία και εποχή ο άνδρας μπορεί να είναι ο εαυτός του και η γυναίκα ο εαυτός της σε

τέλεια εναρμόνιση με τ' αντίστοιχά τους αρχέτυπα, και ακόμα σε ποιο βαθμό οι σχέσεις του άνδρα με τη γυναίκα αντανακλούν τον φυσικό και αμετάβλητο νόμο που ριζώνει στην ίδια τη μεταφυσική του αρσενικού και του θηλυκού. Ο νόμος αυτός είναι η «αμοιβαία σύνδεση και συμπλήρωση με μια ορισμένη υπαγωγή της θηλυκής αρχής στην αρσενική». Κάθε τι άλλο, όπως θα έλεγε ο Nietzsche, είναι ανοησία· και στην εισαγωγή αυτού του βιβλίου παρατηρήσαμε σε ποια κατάσταση έχει φτάσει ο σύγχρονος κόσμος όσον αφορά τη γυναίκα, τον άνδρα και το φύλο χάρη στη λεγόμενη «πρόοδο».[123]

1. Βλ. C.G. Jung, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, Zürich-Leipzig, 1928, c. 4. Για μια βαθύτερη κριτική των ιδεών του Jung, βλ. *Introduzione alla magia*, (συλ. επιμ. «Gruppo di Ur», Ρώμη, 1956), III, p. 411ff.
2. Σύμφωνα με τις απόψεις της σχολής του Jung, «όταν καταπίπτει το όριο ανάμεσα στην περιορισμένη προσωπικότητα του ατόμου και την περιοχή των αρχετύπων», το μόνο που μπορεί να επέλθει είναι «ένας παροξυσμός, μια ψυχοπαθητική και καταστροφική εμμονή» (πρβλ. M.L. von Franz, *Aurora Consurgens*, Zürich, 1957, pp. 175, 219). Τίποτα δεν είναι πιο δηλωτικό για τον ορίζοντα αυτής της σχολής.
3. Αριστοτέλης, *Περί ζώων μορίων*, I, ii, 716a. I, xx, 729a. Βλ. επίσης II, i, 732a. II, iv, 738b.
4. *Τίμαιος*, 50b-d.
5. Για όλ' αυτά βλ. Πλωτίνου, *Εννεάδες*, III, vii, 4. III, vii, 10. III, viii, 1. I, i, 8. III, ii, 2. V, vii, 12.
6. *Τα Τσιουάν*, I, & 4.
7. *Τα Τσιουάν*, I, & 5.
8. *Σι-κούα*, I, σχόλιο.
9. βλ. J. Woodroffe, *Creation as Explained in the Tantra*, Calcutta, p. 9.
10. Βλ. E. Pander, *Das Pantheon des Tschangt cha Hutuku (Ein Beitrag zur Ikonographie des Lamaismus)*,

Berlin, 1890.
11. Βλ. Evola, *Lo yoga della potenza*.
12. Στο Woodroffe, *Creation*, p. 9.
13. Βλ. J. Woodroffe, *Shakti and Shakta*, c. 14-19.
14. A. and E. Avalon, *Hymns to the Goddess*, London, 1913, pp. 46-47.
15. Ο Πλούταρχος (*Περί Ίσιδος και Οσίριδος*, 56) λέει ότι η Πενία «είναι η ακατέργαστη ύλη η οποία αφ' εαυτής της είναι έλλειψη αλλά πληρώνεται με το αγαθό [συνώνυμο εδώ με το είναι] και τείνει πάντοτε προς αυτό και μπορεί να μετέχει σ' αυτό».
16. *Ζοχάρ*, I, 207b. III, 7a.
17. *Ζοχάρ*, I, 288b.
18. F. Cumont, *Les mystères de Mithra*, Brussels, 1913, p. 96ff.
19. Στον Ωριγένη, *Σχόλιο εις Κατά Ιωάννην*, II, 12. Πρβλ. Ιερώνυμος, *In Math.*, II, vii, 7, όπου εμφανίζεται η ίδια έκφραση και υπενθυμίζεται ότι *ρουάχ* (πνεύμα) είναι στα εβραϊκά θηλυκό.
20. Βλ. G. Glotz, *La Civilisation égéenne* (ιταλική μετάφραση: Einaudi, Τορίνο, 1954, pp. 282, 290), όπου μιλάει για μια θεά-περιστερά, ή θεά της περιστεράς, της οποίας σύμβολο ήταν η περιστερά ή ταυτιζόταν μαζί της. «Ως εκπόρευση της θεάς, η περιστερά είναι το πνεύμα που καθαγιάζει όλα τα πράγματα και τα όντα στα οποία επικάθεται, και η θεία κατοχή ενεργεί μέσα τους».
21. Ομήρου, *Οδύσσεια*, XII, 63.
22. Βλ. G.R.S. Mead, *Fragments of a Faith Forgotten*, pp. 247248.
23. Ibid., pp. 129-130.
24. Βλ. A. Mosso, *Le origini della civiltà mediterranea*, Milano, 1909, pp. 99ff., 100.
25. Βλ. J. Przyluski, *La Grande Déesse*, Paris, 1950, pp. 2627, 48, 50, 127, 156-157; U. Pestalozza, *La religione mediterranea*, Milano, 2951; G. Contenau, *La Déesse nue babylonienne*, Paris, 1914.
26. H. Ploss/ M. Bartels, *Das Weib*, v. I, pp. 137-138· όπως θυμόμαστε, το σύμβολο του αντεστραμμένου τριγώνου είναι ταυτόχρονα σημείο των Υδάτων, της Σάκτι και της επιθυμίας.
27. Βλ. J.J. Bachofen, *Le madri e la virilità olimpica* (ιταλ. μετάφραση: Μιλάνο, 1949), pp. 82ff.
28. Βλ. F. Altheim, *Der unbesiegte Gott*, Hambourg, 1957, p. 31.
29. Pestalozza, *Religione mediterranea*, pp. 450, 408.
30. Βλ. K. Kerényi, *Figlie del Sole* (ιταλ. μετάφραση: Einaudi, Τορίνο, 1949), pp. 110-111.
31. Τάκιτος, *Χρονικά*, IV, 53.
32. Βλ. A. και E. Avalon, *Hymns to the Goddess*, pp. 41, 127.
33. Βλ. E. Wallis Budge, *The Gods of the Egyptians*, London, 1904, pp. 213-216. Απουλήιου, *Μεταμορφώσεις*, XII, 5. Είναι απαραίτητο να πούμε ότι η Παρθένος των Χριστιανών — που ενώ είναι μια φιγούρα η οποία παίζει αντικειμενικά πολύ μικρό ρόλο στην Καινή Διαθήκη, έγινε η «Βασίλισσα των Ουρανών» — είναι παράδειγμα της ίδιας αυτής ουσιώδους αρχής.
34. Από το όνομα Ιννίνι-Ιστάρ της θεάς προήλθε αυτό των ιερών πορνών, των αυταποκαλούμενων «παρθένων», για τις οποίες θα μιλήσουμε σε λίγο: ωστόσο, το όνομα αυτό εχρησιμοποιείτο και για τις κοινές πόρνες, *ισταρίτου*· αν και οι δύο τύποι πορνών δανείζονταν το όνομά τους από τη θεά είναι γιατί ήταν κοινή πεποίθηση ότι αντανακλούσαν ή ενσάρκωναν κατά κάποιο τρόπο τη φύση της. Πρβλ. S. Langdon, *Tammuz and Ishtar*, Oxford, 1914, pp. 75-76, 80-82.
35. L.R. Farnell, *The Cult of the Greek States*, Oxford, 1896, pp. 413, 442, 449; R, Briffault, *The Mothers*, New York, 1927, pp. 169-170. Ένα παρόμοιο νόημα έχει και η λέξη *κουμάρι*, που στην Ινδία δεν σημαίνει μόνο «παρθένος» αλλά επίσης και «νεαρή γυναίκα» ή «κορίτσι» (όπως το γερμανικό *Jungfrau*) δίχως να συνυφαίνεται το ζήτημα της ανατομικής παρθενίας.
36. Έτσι ο Πλούταρχος έλεγε για την Ίσιδα: «Επειδή η Ίσις είναι η θηλυκή αρχή της φύσης, η αρχή από την οποίαν αναβλύζει κάθε γέννηση, γι' αυτό και ο Πλάτων την αποκαλούσε "μητέρα-τροφό", "πανδέκτρια", "πολυπρόσωπη", "αυτή με τα δέκα χιλιάδες ονόματα", επειδή μεταμορφώνεται από τον Λόγο και μπορεί να προσλάβει οποιαδήποτε μορφή και οποιαδήποτε ιδέα». Γι' αυτό και σ' έναν αρχαίο ύμνο η Ίσις-Νουτ ονομαζόταν «η άγνωστη», η «βαθύτατα κρυμμένη», «η απρόσιτη και ακαταμάχητη», και την ικέτευαν να αποκαλυφθεί γυμνή και «να ελευθερωθεί από τα ενδύματα». Βλ. Wallis Budge, *The Gods of the Egyptians*, v. I, p. 459).

37. Στο W. King, *Seven Tables of Creation*, London, 1902, p. 223.
38. *La Grande Déesse*, p. 28.
39. W. King, *Seven Tables* και, γενικότερα, W.H. Roscher, *Die Grundbedeutung der Aphrodite und Athena*, Leipzig, 1883, p. 76ff.
40. Βλ. Avalon, *Hymns to the Goddess*, pp. 70-71, 76, 115, 117.
41. Είναι φανερό ότι οι θεολογικές ιδιότητες της Παρθένου Μαρίας στον Χριστιανισμό είναι αδιανόητες αν λάβουμε υπόψιν μας τον μικρό ρόλο που παίζει η μητέρα του Ιησού στα Ευαγγέλια· τέτοιες ιδιότητες μπορούν να γίνουν κατανοητές μόνο αν τις δούμε ως μεταβίβαση σε αυτήν ιδιοτήτων οι οποίες ανήκαν στην προχριστιανική Μεγάλη Θεά. Ακόμη και ορισμένα κατηγορήματα από τις κανονικές λιτανείες, όπως «απαραβίαστη μητέρα» και «κραταιά παρθένος», έχουν μιαν απόχρωση ιδιάζουσα στην Ντουργκά, όχι λιγότερο τουλάχιστον απ' ό,τι τα «περίκλειστος κήπος» και «σφραγισμένη πηγή». Αμαζονιακά γνωρίσματα, επίσης, δεν λείπουν από πολλές αρχαίες επικλήσεις· έτσι, για παράδειγμα, σε έναν ύμνο που ψαλλόταν ακάθιστος και ο οποίος αποδίδεται στον άγιο Γερμανό, τον Πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως, βλέπουμε ότι η «ανύμφευτος νύμφη» αποκαλείται επίσης «δωρήτρια του άφατου φωτός, Κυρία υπερτέρα πάσης διδασκαλίας, φωτοδότρια του πνεύματος των πιστών, είσοδος στην πύλη του παραδείσου, ακτινοβόλα γνώση της χάριτος, φως που λαμπρύνει την ψυχή, κεραυνός που τρομάζει τους εχθρούς, ζωντανή εικόνα των Υδάτων του βαπτίσματος, Σύ που αποπλένεις κάθε κηλίδα της αμαρτίας, σύ που χαρίζεις τη νίκη και διασκορπίζεις τον εχθρό, σωτηρία της σαρκός μου», κλπ. Βλ. P. Regamey, *Le plus beaux textes sur la Vierge Marie* (ιταλική μετάφραση: Ρώμη, 1952, pp. 95-105).
42. Βλ. F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, c. 3· J. Przyluski, *La Grande Déesse*, pp. 29-30.

43. Εννεάδες, I, vi, 7.
44. βλ. Evola, *Lo Yoga de la potenza*.
45. Βλ. A.J. Pernety, *Dictionnaire mytho-hermétique*, Paris, 1758, p. 266. Εν παρόδω μπορούμε να αναφερθούμε στη μαγική όψη της τελετουργικής γυμνότητας. Μόνον όταν η στοιχειακή «γυμνή» ύπαρξη, διακριτή από τη μορφή, έρχεται στην επιφάνεια μπορεί να φανεί όλο το μέγεθος της υπερ-φυσικής δύναμής της. Εξ ου και η οδηγία να είναι κανείς γυμνός όταν τελεί ορισμένες πράξεις, εν είδει τελετουργικο-αναλογικού ισοδυνάμου.
46. βλ. Przyluski, *La Grande Déesse*, p. 139. *Μαχανιρβάνα-τάντρα*, X, 110. Είναι ενδιαφέρον το ότι στους Ίνκας η βασίλισσα έπαιρνε το όνομά της — Μάμα λούκα — από μια μεθυστική ουσία, την κόλα, που σύμφωνα με την παράδοση είχε θεϊκή προέλευση (L. Lewin).
47. Βλ. Avalon, *Hymns to the Goddess*, pp. 26-28, 58-59.
48. Βλ. G. Glotz, *Civilisation égéenne*, p. 290-291.
49. Για όσα ακολουθούν, βλ. Bachofen, *Das Muterrecht*, pp. 76, 109, 111-112.
50. Αισχύλου, *Ευμενίδες*, 658-666.
51. Αυτό απηχείται σε κάποιο βαθμό στον βιβλικό μύθο σύμφωνα με τον οποίον η Εύα αποσπάστηκε από την πλευρά του Αδάμ και πλάστηκε από ένα δικό του κομμάτι, κι ακόμα στην ιδέα πως μόνο ο άνδρας φτιάχτηκε κατ' εικόνα του Θεού. Πρβλ. Eliphas Lévi (*Dogme et rituel de l'Haute magie*): «Η γυναίκα προέρχεται από τον άνδρα όπως η φύση προέρχεται από τον Θεό· έτσι ο Χριστός αναλήφθηκε στον ουρανό παίρνοντας μαζί του και την Παρθένο Μαρία».
52. Αυτό το μεταφυσικό καθεστώς αντανακλάται μέσα στη φύση στο γεγονός ότι όσο πιο χαμηλά κατεβαίνουμε στη βιολογική κλίμακα, τόσο περισσότερο συναντάμε θηλυκές κοινωνίες και το θηλυκό κυριαρχεί επί του αρσενικού.
53. *Corpus Hermeticum*, I, 15.
54. Βλ. G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, 1950, pp. 247, 293; M.D. Langer, *Die Erotik in der Kabbala*, Prague, 1923, p. 116.
55. G.R.S. Mead, *Fragments of a Faith Forgotten*, pp. 307-309.
56. Ibid., pp. 281-282.
57. *Φιλοσοφούμενα*, V, i, 6-7, 8.

58. Pernety, Dict. *mytho-hermét.*, pp. 408, 522.
59. *Corpus Ermeticum (Ποίμανδρος)*, I, 9-15.
60. Langer, *Erotik in der Kabbala*, p. 111· βλ. επίσης S. Péladan, *La sciense de l'amour*, c. 2.
61. *More Nevokim*, II, 30.
62. Leone Ebreo, *Dialoghi d'Amore*, ed. Caramella, Bari, 1929, pp. 417ff.
63. *De divisionibus naturae*, II, 6. II, 9. II, 12.
64. Ibid., II, 4. II, 8.
65. Ibid., II, 12, 14.
66. Ibid., II, 6. Στον Εριγένη πρέπει επίσης να παρατηρήσουμε την ιδέα ότι από τον χωρισμό των φύλων απορρέει το γεγονός της γήινης και φθαρτής φύσης και ο χωρισμός της γης από τον ουρανό (II, 9. II, 12). Ο Franz von Baader (*Gesamm. Werke*, v. III, p. 303) έλεγε ότι αν ο Αδάμ είχε διατηρήσει την ερμαφρόδιτη φύση του και δεν είχε αυτή θρυμματιστεί από τον πειρασμό, «θα ήταν επίσης κύριος του κοσμικού πνεύματος μέσα και έξω από τον εαυτό του, και πραγματικός κυρίαρχος του κόσμου σύμφωνα με το πεπρωμένο του».
67. Για την ιστορία του ερμητικού Rebis, βλ. *Introduzione alla magia*, v. I, pp. 312ff.
68. Βλ. G. Scholem, *Les grands courants*, p. 51.
69. Βλ. A. Wallis Budge, *The Book of the Dead*, London, 1895.
70. Βλ. S. Radhakrishnan, *The Hindu View of Life*, London-New York, 1927, pp. 112-122. Σε σχέση με τις σημασίες που είχαν για τον αρχαίο μεσογειακό κόσμο αυτές οι αντίθετες μυθολογίες, ο Bachofen έγραφε: «Η γυναίκα φέρνει τον θάνατο, ο άνδρας τον υπερβαίνει μέσω του πνεύματος, όχι με τη φαλλική αλλά με την υπερβατική αρρενωπότητα» (*Das Muterrecht*, p. 191).
71. Στο *Der Engel vom westlichen Fenster* (ιταλ. μετάφραση: Μιλάνο, 1949, p. 344ff.).
72. Αν και μέσα σ' ένα σύμφυρμα από μάλλον κοινότοπες θέσεις, ο D.H. Lawrence περιέγραφε αρκετά καλά αυτή την ιδέα όταν έγραφε για μια φλογερή φιγούρα, σαν βάκχη, που τρέχει μέσα στα δάση σε αναζήτηση του Ίακχου, του περίλαμπρου φαλλού που δεν έχει πίσω του κανένα ανεξάρτητο πρόσωπο αλλά είναι ο απλός θεός-σκλάβος της γυναίκας. Πράγματι, δεν ήταν παρά μόνο ένας σκλάβος του ναού, φορέας και φύλακας του φαλλού ο οποίος ανήκε σ' εκείνη· έτσι, στο κύμα της αναγέννησής της, το αρχαίο σφοδρό πάθος έκαιγε για μια στιγμή μέσα της και ο άνδρας γινόταν ένα ασήμαντο εργαλείο, απλός φορέας του φαλλού, προορισμένος να κομματιαστεί μετά την εκπλήρωση του έργου του. Ο G.R. Taylor είχε εν μέρει δίκιο όταν έγραφε ότι, όσο δυσάρεστη κι αν είναι η ιδέα, η σεξουαλική πράξη παρέχει έναν ανάλογο συμβολισμό επειδή το τέλος του σεξουαλικού οργασμού είναι μια μικρογραφία θανάτου, και με μια έννοια πάντα η γυναίκα ευνουχίζει το αρσενικό. Βλ. Taylor, *Sex in History*, p. 263.

73. Στο Eliade, *Le chamanisme*, pp. 86, 87.
74. Πρβλ. Evola, *La tradizione ermetica*, § 19.
75. Για όλ' αυτά, βλ. U. Pestalozza, *La religione mediterranea*, p. 71ff. Πρβλ. σελ. 51, όπου αναφέρεται ότι σε μερικά κείμενα των πυραμίδων μια παρόμοια κατάσταση σχετίζεται με την ίδια την Ίσιδα, αφού η θεά περιγράφεται να ζευγαρώνει με τον αδελφό της (το θέμα του συμβολισμού της αιμομιξίας, όχι αυτή τη φορά με τη μητέρα αλλά με την αδελφή, βασίζεται στη διυπόστατη σύσταση της Δυάδας, όπου το αρσενικό και το θηλυκό θεωρούνται ως αδελφός και αδελφή, «παιδιά» και τα δύο του αρχέγονου Ενός), ο οποίος είναι ξαπλωμένος ανάσκελα σαν νεκρός, αλλά ιθυφαλλικός· η θεά χαμηλώνει από πάνω του σαν θηλυκό γεράκι, λέει το κείμενο, για να πέσει σε αυτόν και να πάρει το σπέρμα του. Βλ. επίσης, T. Höpfner, *Plutarch über Isis und Osiris*, Prague, 1940, v. 1., p. 81.
76. Βλ. G. Tucci, *Il libro tibetano del morto*, Milano, 1949, pp. 25, 71-72, 74. [ελλ. μετάφραση: *Η θιβετανική βίβλος των νεκρών*, μετ. Γεώργιος Προκοπίου, «Πύρινος Κόσμος», Αθήνα, χ.χ.].
77. Υπάρχουν επίσης ταντρικές αναπαραστάσεις με τον Σίβα ξαπλωμένο ανάσκελα, σαν ένα άψυχο σώμα, ενώ η Σάκτι, υπό μορφήν φλόγας, χορεύει πάνω στο σώμα του· σε αυτή την ακινησία του Σίβα πρέπει να δώσουμε το ίδιο νόημα όπως παραπάνω. Δεδομένου ότι ο «χορός του Σίβα» είναι μια πασίγνωστη εικόνα, πρέπει να πούμε ότι ο συμβολισμός του αφορά το θεό Σίβα συνθετικά εννοούμενο, ως εκείνον ο οποίος συνδυάζει μέσα του τόσο την παγερή ακινησία όσο και

την κίνηση.
78. Στον Ιππόλυτο, *Φιλοσ.*, VI, 17.
79. Στο D. Mereshkowskj, *Les Mystères de l'Orient*, Paris, 1927, p. 163.
80. Μια ενδιαφέρουσα λεπτομέρεια είναι ότι η συνάθροιση διακόπτεται μερικές φορές τη νύχτα.
81. Για όλ' αυτά, βλ. G. Frazer, *The Golden Bough* (ιταλ. μετάφραση: Boringhieri, Torino, 1950, v. I, c. XX, 3; v. II, c. LX, 3, 4, ιδιαιτέρως 318-319). [ελλ. μετάφραση: *Ο Χρυσός Κλώνος*, 4 τόμοι, μετ. Μπονίτα Μπικάκη, «Αστάρτη», Αθήνα, 1990-4].
82. Esther Harding, *Les Mystères de la femme*, Paris, 1953, p. 65. [ελλ. έκδοση: Τα *Μυστήρια των Γυναικών*, Μετ. Σοφία Άντζακα, «Αντινέα», Αθήνα, 1979).
83. Black Elk, *The Sacred Pipe*, Norman, 1953, p. 116.
84. Για όλ' αυτά βλ. Ploss/ Bartels, *Das Weib*, I, pp. 324ff., 327, 335, 351, 338, 339 — H. Ellis, *Studies in the Psychology of Sex*, I, Philadelphia, 1905, p. 208ff.; E. Harding, *Les Mystères*, p. 66ff.
85. Ploss/ Bartels, *Das Weib*, p. 349.
86. H. von Wlislocki, *Aus dem inneren Leben der Zigeuner*, Berlin, 1892.
87. Εν παρόδω θα παρατηρούσαμε σχετικά με αυτό ότι ένας σοβαρός ερευνητής όπως ο Ellis (ο.π., σ. 213, 215-216) αναφέρει ορισμένα φαινόμενα «μεταφυσικού» χαρακτήρα τα οποία αποδίδονται στην παρουσία κοριτσιών στη διάρκεια των εμμήνων τους και τα οποία σε ορισμένες μη ευρωπαϊκές χώρες, όπως στο Αννάμ για παράδειγμα, θεωρούνται αρκετά φυσιολογικά (σε σχέση με αυτό ο Ellis παραθέτει τη μονογραφία του Dr. D. L. Laurent, «De quelques phénomènes mécaniques produits au moment de la menstruation» στο *Annales de science phsyhiques*, Σεπτέμβριος-Οκτώβριος 1893), τα οποία όμως έχουν παρατηρηθεί και στην Ευρώπη. Επιπλέον, ο Ellis αναφέρει μαρτυρίες κοριτσιών τα οποία έλεγαν ότι ένιωθαν κάτι σαν «ηλεκτρικό φορτίο» στη διάρκεια αυτής της κρίσιμης περιόδου. Σε ορισμένους κύκλους που ασκούν συνειδητά τη σεξουαλική μαγεία, τα έμμηνα χρησιμοποιούνται μερικές φορές ως συστατικό ειδικών μιγμάτων.
88. *Naturalis Historia*, VII, 13; XXVIII, 12.
89. Ploss/ Bartels, *Das Weib*, v. I, pp. 350-352.
90. *Jataka*, LXI; *Anguttara-nikaya*, II, 48.
91. O. Weininger, *Geschlecht und Charakter*, pp. 113, 115, 115.
92. Βλ. Ellis, III, p. 199: «Αυτή η [σεξουαλική] συγκίνηση η οποία, μπαίνει στον πειρασμό να πει κανείς, συχνά στερεί τον άνδρα από τον ανδρισμό του, και κάνει τη γυναίκα να είναι για πρώτη φορά αληθινά ο εαυτός της».
93. Μπορούμε εδώ να θυμηθούμε τους στίχους του Baudelaire σε μια του προαίσθηση του αρχετύπου της Ντουργκά: «Και σ' αυτή την παράξενη και συμβολική φύση/ όπου ο απαραβίαστος άγγελος σμίγει με την αρχαία Σφήκα/ λάμπει παντοτινά/ το ψυχρό μεγαλείο της στείρας γυναίκας».
94. Ο Weininger (X, ιδιαιτέρως σ. 280ff., 287, 304, 310-311) λέει: «Η σωματική ζωή και ο θάνατος, ενωμένα με τέτοιο μυστηριώδη τρόπο στη συνουσία, μοιράζονται ανάμεσα στη γυναίκα ως μητέρα και τη γυναίκα ως πόρνη». Μιλώντας εδώ για «πόρνη», ο Weininger επισημαίνει τη σημασία του γεγονότος ότι «η πορνεία είναι κάτι το οποίο εμφανίζεται μόνο στους ανθρώπους» και είναι ξένο σε όλα τα ζωικά είδη. Το γεγονός αυτό συνδέεται με τη δυναμική του Σίβα που ενυπάρχει στον καθαρό τύπο του εραστή. Μια πραγματεία η οποία αποδίδεται στον Αλβέρτο το Μεγάλο (*De secretis mulierum*), όταν περιγράφει το είδος της γυναίκας που αρέσκεται στη συνουσία, περιλαμβάνει στα χαρακτηριστικά της μια αραιότητα ή ανωμαλία των εμμήνων, μια έλλειψη γάλακτος όταν γίνεται μητέρα κι επίσης μια τάση προς τη σκληρότητα· η τελευταία είναι ένα σημείο στο οποίο θα επανέλθουμε.
95. Weininger, *Geschlecht*, p. 307.
96. Ibid., p. 402.
97. Από τη λεπτή σκοπιά δεν είναι ζήτημα του υλικού σπέρματος αλλά του άυλου αντιστοίχου. Ο Παράκελσος (*Opum Paramirum*, III, ii, 5) έγραφε: «Μέσα στη μήτρα είναι συγκεντρωμένη μια ελκτική δύναμη, που είναι σαν μαγνήτης, και αυτή έλκει το σπέρμα». Διαχωρίζει ωστόσο το

«σπέρμα» (*sperma*) από το σπέρμα (*seme*) και υποστηρίζει πως η μήτρα απορρίπτει το πρώτο και συγκρατεί το δεύτερο. Σε αυτή τη βάση πραγματεύεται ο Παράκελσος και τις υπερ-βιολογικές προϋποθέσεις της γονιμοποίησης. Για τη διάκριση που αναφέραμε μόλις παραπάνω, αν και σε μια ευρύτερη σφαίρα, βλ. και Cosmopolita (*Novum lumen chemicum*, Paris, 1669, p. 37): «Το σπέρμα μπορούμε να το δούμε αλλά το "σπέρμα" είναι κάτι το αόρατο και σχεδόν σαν μια ζωντανή ψυχή η οποία δεν μπορεί να βρεθεί σε άψυχα πράγματα».
98. Έτσι στην αρχαία Ανατολή ήταν απολύτως έγκυρη η ρήση ότι «ο αισθησιασμός της γυναίκας είναι οχτώ φορές μεγαλύτερος από του άνδρα», ενώ στην αρχαία Ευρώπη υπήρχαν εκφράσεις όπως αυτή του Οβίδιου (*Ars amandi*, I, 443-444), *Libido foeminae acrior est nostra, plusque furoris habet* [Η επιθυμία της γυναίκας είναι οξύτερη από τη δική μας κι έχει μεγαλύτερη φρενίτιδα].
99. Εδώ πρόκειται για ένα ζήτημα αφύσικου ελέγχου επί του *constrictor cunni* [σφικτήρος του κόλπου] κι επίσης ορισμένων μαλακών ιστών του θηλυκού οργάνου, που επιτρέπουν μια πολύ πιο έντονη απομυζητική κίνηση. Σε ορισμένες περιπτώσεις η ανάπτυξη αυτής της ικανότητας αποτελεί μέρος της ερωτικής εκπαίδευσης των γυναικών· σε ορισμένους λαούς ένας λόγος για την απόρριψη ενός κοριτσιού είναι ότι δεν είναι αρκετά επιδέξια (για όλ' αυτά, βλ. A. Hesnard, *Manuel de sexologie*, pp. 94-95; H. Ellis, *Studies*, V, pp. 159-165; Ploss/ Bartels, *Das Weib*, I, pp. 399, 408). Σε γυναίκες οι οποίες χρησιμοποιούνταν στην ταντρική σεξουαλική μαγεία, αυτού του είδους η εκπαίδευση φαίνεται ότι έφτανε σε υψηλά επίπεδα στην *Χαθαγιογκαπραντιπίκα* (III, 42-43, 87-89)· για την πρακτική την ονομαζόμενη *γιονιμούντρα* προϋποτίθεται μια τέτοια δύναμη στο *γιόνι* ώστε να μπορεί αυτό να εμποδίσει τη ρεύση του ανδρικού σπέρματος στραγγαλίζοντας το *λίνγκαμ*. Στο πεδίο της εθνολογίας συναντάμε στους Ploss/ Bartels (I, p. 408) μερικές περιπτώσεις γυναικών ικανών να επανεκβάλλουν το σπέρμα αφού το έχουν απορροφήσει.
100. Lombroso-Ferrero, *La donna delinquente, la prostituta e la donna normale*, Bocca, Torino, 1915, pp. 55, 59, 79. Στην περιοχή της παθολογίας, για την επικρατούσα εκδήλωση «σπασμωδικών ξεσπασμάτων άγριας και καταστροφικής βίας» στις γυναίκες, βλ. Krafft-Ebing, *Psychopathia sexualis*, p. 361.
101. M. Praz, *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, p. 233-234.
102. Πρβλ. επίσης στο *Forse che si forse che no*: «Ενώ στον άνδρα η επιθυμία ήταν αυτή η αμετάκλητη επιλογή, η δική της επιθυμία ήταν απεριόριστη, χωρίς όρια ή χρόνο, όπως το κακό στην ύπαρξη και η μελαγχολία στη γη». «Ανακάλυψε ανάμεσα στα βλέφαρά της ένα βλέμμα που ήταν πιο απόμακρο από ένα ανθρώπινο βλέμμα κι έμοιαζε να εκφράζεται με την τρομακτικότητα ενός ενστίκτου παλαιότερου από τ' αστέρια».
103. P. Viazzi, *Psicologia dei sessi*, Milano, 1903, p. 72.
104. E. Harding, *Les Mystères de la femme*, pp. 125-126.
105. E. Erkes, *Credenze religiose della Cina antica*, Roma, 1958, pp. 10-13.
106. Βλ. «Una Notte a Bucarest» (*Roma*, 9 Μαρτίου, 1951): «Ο πνιχτός ρυθμός [της μουσικής] έγινε πιο γρήγορος, και τότε ένα βιολί άρχισε να τρέχει σε πολύ ψηλές νότες: όσο πιο σπασμωδικός γινόταν ο ρυθμός της συνοδείας, τόσο η μελωδία έμοιαζε να φτάνει σ' ένα όριο που φαινόταν τελικό, αλλά το έσπαζε ξαφνικά περνώντας σε καινούργια, αναπάντεχα θέματα, σαν περπάτημα πάνω σε τεντωμένο σκοινί ή στην κόψη ενός ξυραφιού. Και πάλι η κραυγή, "Μπάσκι!" Και τότε, στο τέλος, ένα κορίτσι εμφανιζόταν, έκανε μερικά χορευτικά βήματα, έριχνε μερικές ματιές ολόγυρα και ύστερα πετούσε ένα ένα τα ρούχα της και τα εσώρουχα μέχρι που το μελαχρινό της σώμα έμενε ολόγυμνο. Η μουσική την ακολουθούσε, και τώρα ήταν σαν ένας ανεμοστρόβιλος να έβρισκε το κέντρο του σε αυτό το γυμνό κορίτσι. Αιφνίδιες κινήσεις αυτού του σώματος, το οποίο στο τέλος έμεινε ακίνητο με ανυψωμένα τα χέρια, εκτός από ένα ελαφρό τρέμισμα και το παιχνίδι μιας έκφρασης στοιχειώδους σεξουαλικότητας αναμεμειγμένης με κάτι το διφορούμενα απρόσιτο. Μόνο αυτό το τρέμισμα και το παιχνίδι των εκφράσεων με τη λάμψη των μισόκλειστων ματιών της συνόδευε πλέον τη δαιμονικότητα της τσιγγάνικης μουσικής μέχρι που η ένταση έγινε αφόρητη, *μοιάζοντας να καλεί σ' ένα έργο αρχέγονης βίας: έναν φόνο μάλλον παρά τη βία της σαρκικής κατοχής*». [Συγγραφέας του άρθρου είναι ο ίδιος ο Evola].
107. *In vino veritas*, p. 25.

108. Πρβλ. Οβίδιου, *De arte amandi*, I, 658: *Pugnando vici se tamen illa volet* [Νίκησα μετά από αγώνα όποτε αυτή με άφηνε].
109. Η *Καμασούτρα* (I, ii) συγκαταλέγει στους τύπους των γυναικών που πρέπει κανείς να αποφεύγει «τις γυναίκες εκείνες οι οποίες εκφράζουν απροκάλυπτα την επιθυμία τους για σεξουαλική συνεύρεση».
110. Σωστά έγραφε ο Ellis (*Studies*, v. III, p. 47) ότι «οι φαινομενικοί δισταγμοί της γυναίκας πρέπει να κατανοούνται όχι ως αναστολή της σεξουαλικής δραστηριότητας στο αρσενικό ή στον εαυτό της αλλά ως ενίσχυσή της και στους δύο. Η παθητικότητα, λοιπόν, δεν είναι πραγματική αλλά φαινομενική, και αυτό παραμένει αληθινό τόσο για το είδος μας όσο και για τα κατώτερα ζώα... *Μια ένιονη ενεργητικότητα κρύβεται πίσω από αυτή την παθητικότητα*, που συμπυκνώνεται ολόκληρη στο τέλος της διαδικασίας». Δεν χρειάζεται να πούμε ότι η αναστολή για την οποία μιλάει εδώ δεν έχει να κάνει με τη νευρωτική αναστολή την οποία μελετούν οι ψυχαναλυτές, μέσω της οποίας η σεξουαλικότητα απωθείται υστερικά· πρόκειται αντίθετα για μια έμφυτη και φυσιολογική στιγμή στην όλη θηλυκή σεξουαλικότητα.
111. A. Marro, *La pubertà*, p. 453.
112. Βλ. Lao-tze, *Tao Te Ching*, 61 [ελλ. έκδοση: *Ταό τε Τζίγκ*, μετ. Ανδρέας Τσάκαλης, «Πύρινος Κόσμος», Αθήνα, 1982]. Επαναλαμβάνοντας μια ιδέα του Αριστοτέλη, ο Σκώτος Εριγένης (*Divis. Naturae*, I, 62) έλεγε ότι «εκείνος που αγαπά ή επιθυμεί υποφέρει, εκείνος που αγαπιέται είναι ενεργητικός».
113. Εκείνο που λένε οι Αμερικανοί, ότι ένας άνδρας κυνηγάει μια γυναίκα μέχρι αυτή να τον πιάσει, δεν είναι απλώς αστείο. Σχετικά με μια ορισμένη αρσενική «βία», ο Viazzi (*Psicologia dei sessi*, π. 148) δεν είχε άδικο όταν χρησιμοποιούσε την εικόνα ενός άνδρα ο οποίος επιτίθεται σε μια φυλακή και καταβάλλει όλη την αντίσταση της φρουράς μόνο και μόνο για να βρεθεί στο τέλος κλεισμένος μέσα.
114. Πρβλ. Ιάμβλιχου, *Περί Πυθαγόρα βίου*, XI: «Πρέπει να θεωρούνται [οι γυναίκες] νικήτριες όταν αφήνονται να νικηθούν από αυτούς [τους άνδρες]».
115. Βλ. E. Harding, *Les Mystères*, p. 45: «Το αίσθημα της περιφρόνησης που πολλοί άνδρες υιοθετούν απέναντι στις γυναίκες μαρτυρεί την ασυνείδητη προσπάθειά τους να επιβληθούν σε μια κατάσταση την οποία νιώθουν μειονεκτική για τους ίδιους». Στα ίδια πλαίσια θα μπορούσαμε να δεχθούμε πολλά από αυτά που λέει ο Adler σε σχέση με το νευρωτικό χαρακτήρα αρκετών από τις αρσενικές επιδείξεις ανωτερότητας απέναντι στη γυναίκα.
116. *Les Mystères de la femme*, p. 46.
117. βλ. Evola, *L'Arco e la Clava*, II.
118. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, I, c. 21.
119. Βλ. Meunier, *L'Amour maternel chez les animaux*, Paris, 1877.
120. Πρβλ. Klages, *Vom kosmogonischen Eros*, p. 18: «Η σχεδόν απρόσωπη μητρική αγάπη μιας γυναίκας μοιάζει μ' εκείνη μιας άλλης γυναίκας μέχρι σημείου συγχύσεως... Από τη στιγμή που κάθε ένστικτο έχει μέσα του κάτι από την ψυχή, η μητρική αγάπη διαθέτει ψυχικό βάθος αλλά με κανένα τρόπο βαθύτητα πνεύματος και ανήκει στη μητέρα-ζώο με τον ίδιο ακριβώς τρόπο που ανήκει στην ανθρώπινη μητέρα.
121. Ως μια ενδιαφέρουσα μαρτυρία αυτής της προδιάθεσης, μπορούμε να παραθέσουμε τα λόγια που έγραψε η M.lle de Lespinasse στον De Guilbert: «Αυτό το εγώ για το οποίο μιλάει ο Φενελόν είναι μια αυταπάτη· νιώθω με βεβαιότητα ότι δεν είμαι *εγώ*. Είμαι εσύ, και δεν χρειάζεται να κάνω καμία θυσία γι' αυτό. Τα αισθήματά σου, οι σκέψεις σου, οι φίλοι σου, είναι το εγώ μου το πιο αγαπητό και το πιο ενδόμυχο· όλα τα άλλα είναι ξένα για μένα» (στο B. Dangennes, *Lettres d'Amour*, pp. 152-153). Η Σίτα της ινδικής εποποιίας λέει ότι για μια καλοαναθρεμμένη γυναίκα το μονοπάτι που πρέπει ν' ακολουθήσει δεν είναι οι γονείς, τα παιδιά ή οι φίλοι της, «ούτε αυτή η ίδια της η ψυχή», αλλά ο σύζυγός της.
122. Ο άγιος Βονιφάτιος έλεγε σχετικά με τις γυναίκες των νορβηγικών φυλών ότι δεν ήθελαν σε καμία περίπτωση να επιβιώσουν των ανδρών τους και ότι μέσα σε «ανήκουστη μανία» ρίχνονταν στη φωτιά μαζί τους· στις σάγκες εμφανίζεται το ίδιο θέμα στις φιγούρες της Νάμα και της Βρουχίλδης. Στους Λεττονούς, στους Γότθους και στους Ερούλους, οι γυναίκες εκείνων που είχαν πεθάνει στη μάχη συχνά σκοτώνονταν μόνες τους. Βλ. επίσης E. Westermarck, *History of Human Marriage*, pp. 125-126.
123. Ο σύγχρονος κόσμος γνωρίζει γυναίκες που θέλουν να χειραφετηθούν υλικά και κοινωνικά από τον άνδρα αλλά όχι και άνδρες που νιώθουν την ανάγκη να χειραφετηθούν εσωτερικά και πνευματικά από τη γυναίκα. Ο περίγυρος που έχει δημιουργηθεί από την «κυριαρχία της γυναίκας» στο σύγχρονο δυτικό πολιτισμό και, ακόμα περισσότερο, στην Αμερική δείχνεται θαυμάσια στο *Aaron's Rod* του D.H. Lawrence (c. XIII): «Η πιο βαθιά πίστη την οποία ομολογούν οι λευκές φυλές είναι η θεμελιώδης σημασία της γυναίκας στη ζωή, ως φορέα και πηγής της ζωής. Όλοι σχεδόν οι άνδρες, λέει ο Lawrence, αποδέχονται αυτή την αρχή· την ίδια στιγμή που επιβάλλουν το εγωιστικό τους δικαίωμα της αρσενικής κυριαρχίας, αποδέχονται την ανωτερότητα της γυναίκας ως φορέα της ζωής· πιστεύουν σιωπηρά στη λατρεία του θηλυκού στοιχείου· δέχονται να παραχωρήσουν στη γυναίκα κάθε τι που είναι παραγωγικό, όμορφο, όλο πάθος και ουσιωδώς ευγενές μέσα στον κόσμο· και σε όλες τους τις αντιδράσεις απέναντι σε αυτή την πίστη, στην αποστροφή τους προς τις γυναίκες τους, στην ανάγκη τους να πηγαίνουν με πόρνες, στη ροπή τους να πίνουν αλκοόλ και σε όλες τις άλλες μορφές της εξέγερσής τους απέναντι στο ατιμωτικό για τους ίδιους δόγμα της ιερής ανωτερότητας των γυναικών, δεν κάνουν τίποτε άλλο από να καθαιρούν διαρκώς τον θεό της μοναδικής τους πίστης. Καθαιρώντας τη γυναίκα εξακολουθούν να τη λατρεύουν, έστω και αρνητικά. Το πνεύμα της αρρενωπότητας έχει εξαφανιστεί από το σύγχρονο κόσμο».

5

Ιερές τελετές και επικλήσεις

Το ζήτημα που πρόκειται να μας απασχολήσει σε αυτό το κεφάλαιο ενέχει κάποιες δυσκολίες σχετικά με την άποψη την οποία θα πρέπει να υιοθετήσουμε στην πραγμάτευση του αντικειμένου μας. Στην ουσία, πραγματευόμαστε εμπειρίες οι οποίες ανήκουν σε μιαν ανθρωπότητα διαφορετική από τη σημερινή όσον αφορά τον τύπο του πολιτισμού αλλά και τον κόσμο μέσα στον οποίο ζούσε: κόσμο ο οποίος περιελάμβανε και άλλες διαστάσεις και εμπεριείχε το υπεραισθητηριακό ως θεμελιώδες συστατικό της πραγματικότητας και ως πραγματική «παρουσία». Εδώ δεν μπορούμε να ακολουθήσουμε τη μέθοδο των σύγχρονων «ουδέτερων» ερευνών οι οποίες περιορίζονται στη συλλογή και την ταξινόμηση δεδομένων από τις αρχαίες και τις εξωτικές παραδόσεις στην ασαφή εξωτερική τους φαινομενικότητα. Πρέπει αντίθετα να προχωρήσουμε σε μια ερμηνεία η οποία λαμβάνει υπόψιν της, πρώτον, την εσωτερική διάσταση αυτών των γεγονότων, έχοντας πάντα κατά νου ότι μια τέτοια ερμηνεία, στην πράξη, συνεπάγεται ένα αναπόφευκτο περιθώριο θεωρητικής αβεβαιότητας. Η τελετουργική και επικλητική όψη του έρωτα στις ιερές τελετές και στη μη νατουραλιστική χρήση του σεξ έπαιζε πάντοτε ένα θεμελιώδη ρόλο. Αλλά, ειδικά όταν ασχολούμαστε με θεσμικές μορφές οι οποίες έχουν σήμερα εξαφανιστεί, είναι σχεδόν αδύνατο να ξέρουμε σε ποιο βαθμό τα παραδείγματα που θα συζητήσουμε διατηρούν μιαν αυθεντική διάσταση βάθους, εμπεριέχοντας ζωντανό το στοιχείο της πραγματικής επίκλησης, ή αντίθετα έχουν απομείνει απλές αποστεωμένες μορφές. Δεύτερον, η έρευνά μας περιορίζεται σοβαρά από το γεγονός ότι η γνώση μας βασίζεται συχνά σε αποσπασματικές μαρτυρίες και μορφές ήδη απομακρυσμένες στο χρόνο από τις αρχικές τους πηγές. Παρ' όλ' αυτά θα προσπαθήσουμε, στο μέγιστο που μπορούμε, να ταξινομήσουμε το ουσιαστικό υλικό που έχουμε στη διάθεσή μας.

Για να προσανατολιστούμε λοιπόν, πρέπει κατ' αρχάς να διακρίνουμε τις μη κοσμικές μορφές τις οποίες έχει προσλάβει η σεξουαλικότητα και το πρόβλημα του φύλου.

1. Θεσμική ιεροποίηση της σεξουαλικής ένωσης.
2. Επικλητικές και ιερουργικές μορφές οι οποίες αποδίδονται στις σεξουαλικές λατρείες.
3. Ασκητική απόσπαση της σεξουαλικής ορμής από το επίπεδο της Δυάδας, και εσωτερική μεταμόρφωσή της για τους σκοπούς υπερ-φυσικών πραγματώσεων.
4. Ειδική χρήση της σεξουαλικής ένωσης για τους σκοπούς μιας εκστατικής ή μυητικής ρήξης του υπαρξιακού επιπέδου.
5. Κάθε μία από αυτές τις δυνατότητες μπορεί να οδηγήσει, επιπροσθέτως, σε δραστικές (μαγικές) εφαρμογές πέρα από το επίπεδο της καθαρής εσωτερικής εμπειρίας. Έτσι μπορούμε να διακρίνουμε σε (α) μια πρωτόγονη σεξουαλική μαγεία (τελετές γονιμότητας και ιερά όργια), (β) ατομική πρακτική σεξουαλική μαγεία με αυστηρά τελετουργική έννοια, και (γ) μυητική σεξουαλική μαγεία.

Ο γάμος ως «μυστήριο» στον παραδοσιακό κόσμο.

Ειδικά μετά το θεμελιώδες έργο του Fustel de Coulanges, αναγνωρίζεται γενικά ότι η οικογένεια στην αρχαία εποχή ήταν, περισσότερο απ' ό,τι μια φυσική σχέση, ένας θεσμός με θρησκευτική βάση. Αλλά, γενικότερα, η οικογένεια είχε ένα θρησκευτικό θεμέλιο σε κάθε μεγάλο πολιτισμό των απαρχών και σε όλες τις παραδοσιακές κουλτούρες. Ήταν αδύνατο αυτός ο ιερός χαρακτήρας να μην επηρεάζει τις στενές προσωπικές σχέσεις και τη συζυγική χρήση της σεξουαλικότητας.

Πρέπει κατ' αρχάς να παρατηρήσουμε ότι ο ατομικός παράγοντας έπαιζε αρκετά περιορισμένο ρόλο και οπωσδήποτε όχι καθοριστικό. Η προσωπική έλξη και η τρυφερότητα ήταν απλώς διακοσμητικά στοιχεία και το μεγαλύτερο βάρος έφερε το γένος. Η *dignitas matrimonii* [ο «επίσημος» γάμος] στη Ρώμη ήταν εξαρχής συνδεδεμένη με την ιδέα της προγονικής διαδοχής. Έτσι, όχι μόνο στη Ρώμη αλλά επίσης στην Ελλάδα και σε άλλους παραδοσιακούς πολιτισμούς, η γυναίκα την οποία κάποιος προτιμούσε για την *dignitas matrimonii* επιλεγόταν με αυτό τον σκοπό. Στον άνδρα επιτρεπόταν ίσως το προνόμιο τού να έχει ταυτόχρονα και άλλες γυναίκες για τον σκοπό της απλής ερωτικής απόλαυσης (έτσι γεννήθηκε ο θεσμός της παλλακείας, ο οποίος αναγνωριζόταν
218 από το νόμο παράλληλα με το οικογενειακό σύστημα ως συμπλήρωμά του). Επιπλέον, η ίδια η σύζυγος συχνά διαχώριζε ανάμεσα στον απλώς ερωτικό της ρόλο και τον ρόλο της ως μητέρας και τροφού. Όταν ένας άνδρας ξάπλωνε με τη σύζυγό του έχοντας αυτό τον σκοπό στο μυαλό του, συχνά τηρούσαν ένα ορισμένο τελετουργικό καθαρμών και εξιλασμών και ακολουθούσαν ειδικές μεθόδους κατά την πρακτική της συνουσίας. Συχνά επροηγείτο της πράξεως μια περίοδος αποχής (στην αρχαία Κίνα ο άνδρας κατακρατούσε το σπέρμα του κατά τη συνουσία αυτή την περίοδο), ένα τελετουργικό το οποίο εθεωρείτο ότι εξόρκιζε τους δαίμονες της φιληδονίας οι οποίοι μπορούσαν να κυριεύσουν ολοκληρωτικά τη γυναίκα· σε ορισμένες περιπτώσεις γίνονταν προσευχές και επικλήσεις στους θεούς, επιλεγόταν μια ευνοϊκή ημέρα, και τελικώς τα πρόσωπα απομονώνονταν. Αναφέρονται στοιχεία μια ειδικής γνώσης που όριζε τις κατάλληλες περιστάσεις για να επηρεαστεί το φύλο του παιδιού κατά τη σύλληψη.

Εν συνεχεία είναι σημαντικό να τονίσουμε ότι, ξεκινώντας από τις τοτεμικές κοινωνίες, η έννοια της αναπαραγωγής υπερέβαινε τη νατουραλιστική ιδέα της βιολογικής επιβίωσης του είδους· ουσία της αναπαραγωγής ήταν η διατήρηση και η μεταβίβαση δια μέσου των αιώνων της μυστικής δύναμης του αίματος και του κλαν: πάνω απ' όλα, της δύναμης των αρχέγονων προπατόρων, έμφυτης υπό τη μορφή του *genius* ή δημιουργικού πνεύματος του γένους και συμβολιζόμενης κατά την κλασική αρχαιότητα από την άσβεστη ιερή φλόγα του σπιτιού. Η συμμετοχή στις οικογενειακές τελετές δημιουργούσε καινούργια μέλη ή έφερνε έναν ξένο μέσα στην οικογένεια, και ορισμένες σωζόμενες ενδείξεις μας οδηγούν να πιστέψουμε ότι η γυναίκα στην παραδοσιακή αρχαιότητα, πριν να ανήκει στον σύζυγό της, ήταν παντρεμένη με αυτή τη μυστική δύναμη του γένους. Είναι ενδεικτικό ότι στη Ρώμη ο «θάλαμος» ή νυφικό κρεβάτι ονομαζόταν *lectus genialis*, δηλαδή «κρεβάτι της δημιουργικής δύναμης [*genius*] του γένους». Ακριβέστερες μαρτυρίες υπάρχουν όσον αφορά το ρωμαϊκό γαμικό έθιμο σύμφωνα με το οποίο μια γυναίκα έπρεπε να ενωθεί με τον θεό Matitus, τον πριαπικό Tutinus, ο οποίος ήταν ουσιαστικά ταυτόσημος με τον genius domesticus ή τον lar familiaris (θεό οικιακό), πριν ξαπλώσει με τον σύζυγό της. Μόλις έμπαινε στο σπίτι του συζύγου της, η νεαρή νύφη έπρεπε να καθίσει πάνω στο ιθυφαλλικό ομοίωμα του θεού πριν πάει στο νυφικό της κρεβάτι, σαν να έπρεπε να είναι ο θεός ο πρώτος που θα την διακορεύσει — *ut illarum pudicitiam prior deus delibasse videtur* [«και την αγνότητά τους φαίνεται ότι ο θεός ήταν ο πρώτος που γευόταν»][1]. Παρόμοιες τελετές μπορούσαν να βρεθούν και σε άλλους πολιτισμούς. Ο αληθινός σκοπός του γάμου ήταν να γεννήσει τον «γιο του καθήκοντος», όπως ονόμαζαν το πρωτότοκο αρσενικό στην Ινδία· με την παράκληση να γίνει αυτός «ήρωας», τα καταληκτήρια λόγια της γαμικής τελετής, της *σράντα*, ήταν τα ακόλουθα: *viram me datta pitarah* (Ω πατέρες, κάνετε τον γιο μου ήρωα).[2]

Στις ιερές τελετές της οικογένειας υπογραμμιζόταν η πολικότητα των φύλων, δίνοντας έμφαση στη συμπληρωματικότητά τους. Εξ ου και ο ρόλος τον οποίο 219
συχνά έπαιζε η γυναίκα στην ινδοευρωπαϊκή οικιακή λατρεία σε σχέση με τη φωτιά, της οποίας ήταν ο φυσικός φύλακας αφού, εξ ορισμού, είχε τη φύση της Vesta, της «ζωντανής φωτιάς» ή της φλόγας της ζωής. Κατά έναν ορισμένο τρόπο η γυναίκα ήταν ο ζωντανός συντηρητής αυτής της υπεραισθητής δύναμης κι έτσι ενεργούσε ως το συμπλήρωμα της καθαρής αρσενικής αρχής, του pater familias. Έτσι καθήκον της γυναίκας ήταν πάνω απ' όλα να επιβλέπει αν η φωτιά έσβησε και αν είναι καθαρή· και όταν προσέφερε θυσίες στη φωτιά, επικαλείτο την ιερή της δύναμη.[3]

Το ίδιο καθεστώς συμπληρωματικότητας ίσχυε στη Ρώμη και για το ιερατικό λειτούργημα. Εκεί, αν η σύζυγος του Flamen, δηλαδή του ιερέως (η *flaminica dialis* ή σύζυγος του ιερέως του Διός) πέθαινε, έπρεπε αυτός να παραιτηθεί από το αξίωμά του, σαν η δύναμή του να είχε μειωθεί ή παραλύσει από την έλλειψη του ζωοποιού του συμπληρώματος. Παρόμοιες μαρτυρίες έχουν συλλεχθεί και από άλλες παραδόσεις, όπως από τη βραχμανική όπου, ωστόσο, τονίζονται και ορισμένα άλλα στοιχεία. Η γυναίκα, ενωμένη με τον άνδρα μέσω του μυστηρίου, του *σαμσκάρα*, παρουσιαζόταν ως η θεά του σπιτιού, η *γκριχαντεβάτα*, και αρχικά συνδεόταν με τον σύζυγό της στη λατρεία και στις τελετές. Η γυναίκα ενεργούσε ως η καρδιά, *κούντα*, και ταυτόχρονα η φωτιά της θυσίας. Οι άνθρωποι ωθούνταν να διαλογίζονται πάνω στη γυναίκα, η οποία γινόταν αντιληπτή ως φωτιά, *γιοσαμάγκνιν νταγίτα*. Σε αυτά τα πλαίσια, η ένωση ανάμεσα στον άνδρα και τη γυναίκα ήταν η μεγάλη τελετή της *βάτζνα* και ισοδύναμη με τη θυσία στη φωτιά, τη *χόμα*. Λεγόταν ότι «εκείνος που γνωρίζει τη γυναίκα με

τους όρους της φωτιάς, κατακτάει την ελευθερία»· και η Σαθαπάτα-βραχμάνα παρουσιάζει τη γυναίκα να λέει, «αν με χρησιμοποιήσεις στη θυσία, θα αποκτήσεις μέσ' από μένα όλη την ευλογία που μπορείς να επιθυμήσεις».[4] Οι καρποί μιας από τις μορφές της θυσίας του *σόμα (Βατζαπέγια)* θεωρούνταν ισοδύναμοι μ' εκείνους οι οποίοι γεννιόνταν από την ένωση με μια γυναίκα όταν αυτή συνοδευόταν από μια γνώση των αντιστοιχιών και των κοσμικών ισοδυνάμων του σώματός της. Η μήτρα, ως κέντρο της γυναίκας, ταυτιζόταν με τη θυσιαστική φλόγα.[5] Σε ένα άλλο παραδοσιακό κείμενο, όλες οι φάσεις της συνουσίας παρουσιάζονταν ως αντίστοιχες των πράξεων της δημόσιας λατρείας, υποβάλλοντας την ιδέα ότι η τελευταία διεξαγόταν ως αυστηρό ισοδύναμο της πρώτης.[6]

Γενικά, σε τέτοια τελετουργικά συστήματα ο γάμος παρουσίαζε όλα τα χαρακτηριστικά ενός «μυστηρίου». Στην Ελλάδα, η θεά του γάμου ονομαζόταν Αφροδίτη Τελεία, ένα όνομα που προερχόταν από το *τέλος*, λέξη η οποία εχρησιμοποιείτο επίσης για τις μυήσεις. Σε ένα πολύ γνωστό ινδοευρωπαϊκό τελετουργικό που συνδεόταν με την πράξη της αναπαραγωγής, η συνειδητή ταύτιση με το κοσμικό αρσενικό και θηλυκό, τον Ουρανό και τη Γη, δηλωνόταν ρητά:

> Τότε ο σύζυγος πλησίαζε κοντά της και απήγγειλε τα λόγια: «Εγώ είμαι Αυτός κι εσύ είσαι Αυτή· εσύ είσαι Αυτή κι εγώ είμαι Αυτός. Είμαι το τραγούδι [*σάμαν*] και είσαι η επωδός [*ρε*]... Είμαι ο Ουρανός και είσαι η Γη. Έλα, αγκάλιασέ με, ας αναμείξουμε το σπέρμα μας για τη γέννηση ενός αρσενικού και για τον πλούτο του σπιτιού μας». Ύστερα, κάνοντάς τη [τη γυναίκα] ν' ανοίξει τα πόδια της, έλεγε, «Ω εσείς, Ουρανέ και Γη, αναμειχθείτε!». Ύστερα εισχωρούσε μέσα της και με το στόμα του ενωμένο με το δικό της την χάιδευε τρεις φορές από πάνω προς τα κάτω και έλεγε, «...όπως η Γη καλωσορίζει τη φωτιά στα βάθη της, όπως ο Ουρανός κλείνει τον Ίντρα μέσα στη μήτρα του και όπως τα κύρια σημεία είναι στην κυριότητα του αέρα, έτσι αφήνω κι εγώ μέσα το σπέρμα του [το όνομα του παιδιού]».[7]

Η αρρενωπότητα, λοιπόν, τελούσε υπό το έμβλημα του Ουρανού και η θηλυκότητα υπό το έμβλημα της Γης. Στην Ελλάδα επίσης, σύμφωνα με τον Πίνδαρο, όταν αναφέρονταν στα θεμέλια της βαθύτερης φύσης τους, οι ερωτευμένοι άνδρες επικαλούνταν τον Ήλιο ενώ οι γυναίκες επικαλούνταν τη Σελήνη.[8] Πρέπει επίσης να παρατηρήσουμε ότι σε όλες σχεδόν τις ινδικές διαλέκτους που έχουν τη βάση τους στα Σανσκριτικά, οι γυναίκες αποκαλούνταν *πράκρτι*, λέξη η οποία, όπως είδαμε νωρίτερα, ήταν η μεταφυσική υποδήλωση της «φύσεως» κι ακόμα της θηλυκής δύναμης του απαθούς θεού, του *πουρούσα*.[9] Η καταγωγή του γάμου ως ιερής τελετουργίας έμελλε να συσκοτισθεί βαθμιαία, παρ' όλο που μέχρι σήμερα επιζούν θετικά ίχνη του τα οποία μπορούν να εξηγηθούν μόνο αν υποθέσουμε την προηγούμενη ύπαρξή του. Έχουν διατηρηθεί μέσα στις αυστηρές θεϊκές και κοσμολογικές αντιστοιχίες στα πλαίσια ορισμένων πολιτισμών σε σχέση με συγκεκριμένες μορφές του τελετουργικού *ιερού*

γάμου ή γάμου με έναν θεό, τις οποίες θα περιγράψουμε σε λίγο. Στην αρχαία εποχή, λεγόταν ορθά ότι ένας λαός που μεταμόρφωνε τα γαμικά του έθιμα σε τελετή η οποία συμμορφωνόταν με τους αιώνιους νόμους, σχημάτιζε μια μεγάλη μαγική αλυσίδα που έδενε τον υλικό κόσμο με υψηλότερες σφαίρες.[10] Ο Novalis είχε δίκιο όταν πίστευε ότι ο γάμος όπως τον γνωρίζουμε σήμερα είναι ένα «αποϊεροποιημένο μυστήριο»· με το πέρασμα των αιώνων έχει συρρικνωθεί πρακτικά στο μοναδικό αντίδοτο που προσφέρει η κοινωνία απέναντι στον φόβο της μοναξιάς. Και το γεγονός ότι ο Claude de Saint-Martin οπωσδήποτε δεν καταλάβαινε τη σημασία των λόγων του και δεν είχε καμία ιδέα της συνθήκης μέσα στην οποία αυτά αλήθευαν, δεν μειώνει την ακρίβεια τους: «Αν η ανθρωπότητα γνώριζε τι είναι ο γάμος, θα είχε ταυτόχρονα γι' αυτόν μιαν απέραντη επιθυμία κι έναν τρομερό φόβο· γιατί μέσ' από αυτόν ο άνθρωπος θα μπορούσε να ξαναγίνει θεός ή να ερειπωθεί ολοκληρωτικά».[11]

Στα πλαίσια των θρησκειών της Δημιουργίας, πάντως, έχει διατηρηθεί η ιδέα της ιερότητας της αναπαραγωγικής πράξης. Γίνεται αντιληπτή και βιώνεται ως μια αντανάκλαση, συνέχιση ή επανάληψη της δημιουργικής πράξης του Θεού. Στον Μασδαϊσμό του Ιράν συναντάμε ένα αρχαίο γαμικό τελετουργικό στο οποίο η ιδέα της θείας χάριτος συνδέεται με τη στιγμή της αποκορύφωσης της συνουσίας.[12] Ένα ισλαμικό τελετουργικό, το οποίο εν μέρει ανακαλεί την ινδοευρωπαϊκή τελετή που μόλις αναφέραμε, δείχνει πόσο ξένη ήταν σε αυτές τις παραδόσεις η ιδέα της σεξουαλικότητας ως κάτι το αποκρουστικό και αμαρτωλό. Σύμφωνα με αυτό το τελετουργικό, ο σύζυγος λέει τη στιγμή που εισέρχεται στη γυναίκα: «Στο όνομα του Αλλάχ, του σπλαχνικού και του ελεήμονα, *Μπισμιλλάχ αλ-ραχμάν αλ-ραχίμ*». Ύστερα από κοινού ο άνδρας και η γυναίκα λένε, «Στο όνομα του Θεού», και τέλος, όταν εκείνος νιώθει ότι η γυναίκα φτάνει στο αποκορύφωμα και είναι έτοιμος να την ποτίσει με το σπέρμα του, μόνος του ο άνδρας λέει τις υπόλοιπες λέξεις της φόρμουλας, «... του σπλαχνικού και του ελεήμονα».[13] Ο μέγαλος Σούφι διδάσκαλος Ιμπν Άραμπι έφτανε μέχρι του σημείου να μιλάει για διαλογισμό του Θεού μέσ' από τη γυναίκα, κατά την τελετουργική συνουσία που συμμορφώνεται με τις μεγάλες μεταφυσικές και θεολογικές αξίες. Στην πραγματεία του *Φούζους αλ-χικάμ* έγραφε, «Αυτή η [γαμική] πράξη ανταποκρίνεται στην προβολή του θείου θελήματος σε εκείνο που Αυτός δημιούργησε κατ' εικόνα Του, τη στιγμή ακριβώς που το δημιούργησε, για να αναγνωρίσει τον εαυτό Του στην ίδια Του τη μορφή»... Ο Προφήτης αγάπησε τις γυναίκες ακριβώς για τις ιδιότητες της φύσης τους κι επειδή αυτές είναι σαν παθητικοί αποδέκτες των πράξεών του, που βρίσκονται στην ίδια σχέση με αυτόν όπως η Κοσμική Φύση [*ταμπι'άχ*] απέναντι στον Θεό. Στην Κοσμική Φύση ακριβώς κάνει ο Θεός να φανερωθούν οι μορφές μέσω του θελήματός Του και μέσω της θεϊκής πράξης — η οποία εκδηλώνεται σαν σεξουαλική πράξη στην κατηγορία των στοιχειακών μορφών, σαν πνευματική θέληση [*χιμμάλ* — είναι αυτό που αλλού ονομάσαμε υπερβατική αρρενωπότητα] στον κόσμο των πνευμάτων του φωτός, και ως λογικός συμπερασμός στο επίπεδο του λόγου». Ο Ιμπν

Άραμπι έλεγε ότι εκείνος που αγαπάει με αυτόν τον τρόπο τις γυναίκες και επικαλείται αυτές τις σημασίες στην ένωση μαζί τους «τις αγαπάει με θείο έρωτα». Για εκείνον που, αντίθετα, υπακούει στην απλή σεξουαλική έλξη, «η σεξουαλική πράξη θα είναι μια μορφή στερημένη πνεύματος. Βέβαια, το πνεύμα δεν παύει να είναι έμφυτο στη μορφή ως τέτοια, αλλά θα παραμένει ασύλληπτο για εκείνον που ξαπλώνει με τη γυναίκα του ή με οποιαδήποτε γυναίκα μόνο και μόνο για την ηδονή, δίχως να αναγνωρίζει το αληθινό αντικείμενο της επιθυμίας του... "Οι άνθρωποι γνωρίζουν πως είμαι ερωτευμένος αλλά δεν ξέρουν με ποιον!" Αυτός ο στίχος ταιριάζει θαυμάσια σ' εκείνον ο οποίος αγαπάει μόνο για την αισθησιακή απόλαυση ή σ' εκείνον που αγαπάει όποιον του προσφέρει αυτή την απόλαυση, με άλλα λόγια τη γυναίκα, χωρίς την παραμικρή επίγνωση του πνευματικού νοήματος που υπάρχει μέσα σε αυτό. Αν καταλάβαινε, θα γνώριζε επίσης χάρη σε τι και σε ποιον απολαμβάνει αυτή την απόλαυση, και θα γινόταν πνευματικά τέλειος».[14] Σε αυτή τη σουφική θεολογία του έρωτα βλέπουμε απλώς μία διεύρυνση, μια εξύψωση και μια ακριβέστερη επίγνωση του τελετουργικού τρόπου με τον οποίο οι άνδρες αυτού του πολιτισμού αντιλαμβάνονταν, περισσότερο ή λιγότερο καθαρά, τις γαμήλιες σχέσεις, αρχής γενομένης από την ευλογία που έδινε ο κορανικός Νόμος στη σεξουαλική πράξη μέσα σ' ένα πολυγαμικό σύστημα. Από εδώ και το ειδικό νόημα της αναπαραγωγής ως

προεκτάσεως της θεϊκής δημιουργικής δύναμης μέσα στον άνδρα.

Ο Ιουδαϊσμός δεν είχε καμία πουριτανική ή ασκητική στάση απέναντι στο σεξ. Ο γάμος γινόταν αντιληπτός όχι ως μια παραχώρηση στο νόμο της σάρκας, αλλά ως ένα από τα ιερότερα μυστήρια. Για την Καββάλα, κάθε αληθινός γάμος ήταν στην πραγματικότητα μια συμβολική επανάληψη της ένωσης του Θεού με τη Σεκινά.[15]

Τέλος, αξίζει να αναφέρουμε το κινέζικο δόγμα των βασιλικών ενώσεων. Ο βασιλιάς είχε 120 γυναίκες εκτός από τη σύζυγό του, και η μέθοδος να συνευρίσκεται μαζί τους είχε ένα τελετουργικό και συμβολικό νόημα. Οι βασιλικές ερωμένες διαιρούνταν σε τέσσερις ομάδες όπου ο αριθμός και η αξία τους βρίσκονταν σε σχέση αντιστρόφως ανάλογη: όσο μεγαλύτερη ομάδα, τόσο λιγότερο ευγενείς θεωρούνταν οι γυναίκες οι οποίες την αποτελούσαν. Οι γυναίκες αυτές έπρεπε να επισκέπτονται τον βασιλιά σε καθορισμένες νύχτες πριν από την πανσέληνο, ανάλογα με την ομάδα στην οποίαν ανήκαν. Οι γυναίκες της πιο πολυάριθμης ομάδας καλούνταν τις πιο σκοτεινές νύχτες, τις σχεδόν δίχως φεγγαρόφωτο, και ούτω καθεξής μέχρι την τελευταία ομάδα, που αποτελείτο από τρεις μόνο γυναίκες, στις οποίες ανήκαν οι δύο τελευταίες νύχτες πριν από την ιερή νύχτα της πανσελήνου. Αυτή την τελευταία νύχτα, όταν η πανσέληνος με όλη της τη λάμψη αντίκρυζε μακροσκοπικά τον ήλιο, μόνο η βασίλισσα αντίκρυζε τον βασιλιά, τον Μοναδικό Άνδρα, και ενωνόταν μαζί του. Έχουμε εδώ την ιδέα μιας ένωσης η οποία, απόλυτη στο κέντρο της, γίνεται όλο και πιο θαμπή όσο κυριαρχεί η πολλαπλότητα και κατερχόμαστε την κοσμική κλίμακα, ακριβώς όπως η δύναμη του Ενός όταν γονιμοποιεί την ύλη: αντανακλάσεις

ολοένα και πιο στενά εξαρτημένες από εκείνη την πρώτη που ενεργεί μέσα στον ιερό γάμο του βασιλικού ζεύγους, σε ένα σύστημα σχέσεων που επαναλαμβάνει ένα κοσμολογικό πρότυπο.[16]

Ο Χριστιανισμός και η σεξουαλικότητα.

Για τον παρατηρητή των θεσμοποιημένων μορφών του γάμου, ο ιερός αυτός θεσμός παρουσιάζει στον Καθολικισμό έναν υβριδικό χαρακτήρα που οφείλεται στην ηθική την οποία επέλεξε αυτή η θρησκεία. Στον Καθολικισμό θα δούμε τις συνέπειες του καταχρηστικού συσχετισμού ανάμεσα σε κανόνες και αρχές που προέρχονται από δύο εντελώς διαφορετικά επίπεδα. Οι παραδοσιακές θρησκείες, οι βασιζόμενες στο δόγμα της Δημιουργίας, αναγνώριζαν πάντοτε δύο νόμους. Ο ένας αφορά τη ζωή μέσα στον κόσμο, θεωρούμενον ως θεϊκό έργο, ως κάτι το γεννημένο και συντηρούμενο από τον Θεό-δημιουργό (από τη «δημιουργική» και «συντηρητική» όψη της θεότητας: τον Βράχμα και τον Βισνού), και ο νόμος αυτός συνιστά όχι την άρνηση αλλά την ιεροποίηση της εγκόσμιας ζωής. Ο δεύτερος νόμος, αντίθετα, αφορά την ελάχιστη μειοψηφία εκείνων που έχουν μιαν ασκητική αποστολή, για τους οποίους επιβάλλεται μια ζωή αποχωρισμού, μια ζωή υπέρβασης (η οδός του Σίβα). Σε αντίθεση με τον αρχαίο Εβραϊσμό, τον Μασδαϊσμό, τον βεδικό Ινδουϊσμό και αυτό το ίδιο το
Ισλάμ, ο Καθολικισμός συγχέει τις δύο τάξεις και έχει εισαγάγει ορισμένες ασκητικές αξίες στην σφαίρα της καθημερινότητας. Μία από τις συνέπειες αυτού του πράγματος είναι μια καταδίκη του σεξουαλικού έρωτα κι ένα αληθινό θεολογικό μίσος απέναντι στο φύλο.

Στα ίδια τα Ευαγγέλια, ωστόσο, αυτή η διάκριση είναι ακόμη αρκετά διφορούμενη. Στον Λουκά (Κ', 34-36), για παράδειγμα, διαβάζουμε: «Οἱ υἱοί τοῦ αἰῶνος τούτου γαμοῦσι καί ἐκγαμίζονται· οἱ δέ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν καί τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται· οὔτε γάρ ἀποθανεῖν ἔτι δύνανται, ἰσάγγελοι γάρ εἰσί καί υἱοί τοῦ Θεοῦ...». Και ο Ματθαίος (ΙΘ', 12) μιλάει για εκείνους οι οποίοι «εἰσίν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτούς διά τήν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν», προσθέτοντας: «Ο δυνάμενος χωρεῖν χωρείτω». Αυτό το «ευνούχοι», βέβαια, υπήρξε μια έκφραση ατυχής γιατί εκείνο για το οποίο μιλάει εδώ είναι η πραγμάτωση της αρρενωπότητας σε μιαν ανώτερη, απόλυτη μορφή. Γιατί στο ίδιο κεφάλαιο (Ματθαίος ΙΘ', 4-6) συναντάμε εκφράσεις οι οποίες θα μπορούσαν οπωσδήποτε να αναφέρονται στο μοτίβο του ανδρογύνου, όταν λέει: «Οὐκ ἀνέγνωτε ὅτι ὁ ποιήσας ἀπ' ἀρχῆς ἄρσεν καί θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς καί εἶπεν, ἕνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τόν πατέρα αὐτοῦ καί τήν μητέρα καί κολληθήσεται τῇ γυναικί αὐτού, καί ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκαν μίαν, ὥστε οὐκέτι εἰσί δύο ἀλλά σάρξ μία; Ὃ οὖν ὁ Θεός συνέζευξεν, ἄνθρωπος μή χωριζέτω». Με την αυστηρότερη έννοια, αυτά τα λόγια θα μπορούσαν να εννοούν την ένωση του αρσενικού και του θηλυκού ως το μέγα έργο της ανασύστασης του ανδρογύνου, και μόνο με αυτούς τους όρους θα δικαιώνονταν· η τελευταία φράση, πολύ περισσότερο από μιαν απλή αναφο-

ρά στη στερεότητα του γάμου ως κοινωνικού γεγονότος, θα μπορούσε να παραπέμπει στην ιδέα την οποία συναντήσαμε ήδη στον Σκώτο τον Εριγένη, σύμφωνα με την οποία ο χωρισμός των φύλων είναι ένα γεγονός αποκλειστικά ανθρώπινο, που χαρακτηρίζει την έκπτωση του αρχέγονου όντος. Στην πραγματικότητα, όταν ο Παύλος αναπαρήγαγε το βιβλικό χωρίο σχετικά με τα δύο που γίνονται σάρκα μία και με την εγκατάλειψη των γονέων, πρόσθεσε: «τό μυστήριον τοῦτο μέγα ἔστιν» (Εφεσ. 5.31-32). Η ακριβής λέξη που χρησιμοιεί εδώ είναι «μυστήριον» και όχι *sacramentum* όπως είναι γραμμένο στη Βουλγάτα. Ακόμα, υπάρχει στις επιστολές του Παύλου αναφορά σε μια διπλή οντολογική κατάσταση, αρσενική και θηλυκή, και έμμεσα στους αντίστοιχους δρόμους για τον άνδρα και τη γυναίκα μέσ' από τα λόγια, «Ἀνήρ μέν... εἰκών καί δόξα Θεοῦ ὑπάρχων· γυνή δέ δόξα ἀνδρός ἐστίν» (Α' Κορ. 11.7), και ακόμα στο μυστήριο της μεταστροφής ή της «σωτηρίας» της θηλυκής αρχής μέσω της αρσενικής (η Σάκτι οδηγούμενη από τον Σίβα), με την εντολή ο άνδρας να αγαπάει τη γυναίκα του όπως ο Χριστός αγάπησε την Εκκλησία. Όμως στις επιστολές του ο Παύλος αρνείται κάθε ανώτερη δυνατότητα της σεξουαλικής εμπειρίας η οποία εκλαμβάνεται ως «μοιχεία» και καταισχύνη, ενώ ο γάμος θεωρείται απλώς μία λύση ανάγκης. Διαβάζουμε ακόμα, «Καλόν ἀνθρώπῳ γυναικός μή ἅπτεσθαι· διά δέ τάς πορνείας ἕκαστος τήν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἐχέτω, καί ἑκάστη τόν ἴδιον ἄνδρα ἐχέτω». Και
224 πιο κάτω: «Εἰ δέ οὐκ ἐγκρατεύονται, γαμησάτωσαν· κρεῖσσον γάρ ἔστι γαμῆσαι ἤ πυροῦσθαι» (Α' Κορ. 7.1-2 και 9).

Αυτή ακριβώς την τελευταία άποψη έλαβε ως βάση του ο μεταευαγγελικός Χριστιανισμός, για τον οποίον η σεξουαλική ζωή εν γένει είναι αμάρτημα.[17] Για τους Ρωμαιοκαθολικούς οι ερωτικές επαφές είναι ανεπίτρεπτες εκτός από μέσα στα πλαίσια του γάμου και ειδικά για τον σκοπό της αναπαραγωγής. Γνωρίζουμε, ωστόσο, ότι ο γάμος ως κανονικό «μυστήριο» —και όχι ως γενική ευλογία των νυμφευομένων— δεν εμφανίστηκε παρά μόνο στη μεταγενέστερη περίοδο του Χριστιανισμού (γύρω στον δωδέκατο αιώνα) και ότι ήταν ακόμη πιο πρόσφατα που η Σύνοδος του Τρέντο, το 1563, επέβαλε τη θρησκευτική τελετή για κάθε γάμο ο οποίος ήθελε να θεωρείται κάτι περισσότερο από παλλακεία. Αυτή η τελετουργική, εκ των υστέρων επιβεβλημένη όψη ενέχει ένα σκοπό που είναι θεμελιωδώς κοσμικός, και καθόλου πνευματικός. Από τη στιγμή που διατηρείται η ιδέα περί της αμαρτωλότητας και του απλώς «φυσικού χαρακτήρα» του σεξ και από τη στιγμή που αυτό δεν αναγνωρίζεται παρά μόνον ως μέσο για την αναπαραγωγή, ο γάμος παρουσιάζεται εδώ ως εκείνο ακριβώς το οποίο ο Παύλος είχε κάπως υποτιμητικά συγκατατεθεί να του αναγνωρίσει, ένα μικρότερο κακό, μια «θεραπεία για την αρρώστια της φιληδονίας» για άνδρες όσο και γυναίκες οι οποίοι δεν έχουν τη δύναμη να επιλέξουν την παρθενία και ενδίδουν στη σάρκα (ο Άγιος Θωμάς ήταν εκείνος που είπε, *Imno actus matrimoni semper est peccatum* [«η πράξη του γάμου είναι πάντοτε αμαρτία»]). Η ιδέα του κανονικού δικαίου ότι ο γάμος ως μυστήριο «απονέμει τη χάρη που είναι απαραίτητη για να ευλογηθεί η νόμιμη ένωση του άνδρα και της γυναίκας

τελειοποιώντας τον φυσικό έρωτα και δίνοντάς του έναν χαρακτήρα ακατάλυτου τον οποίο δεν είχε προηγουμένως» ανάγεται κατ' ανάγκη σε απλό γεγονός του εποικοδομήματος. Δεν είναι κατά κανένα τρόπο μια τελετή η οποία θα είχε σκοπό να εδραιώσει ή να ενδυναμώσει τις βαθύτερες, μεταμορφωτικές, ιερές διαστάσεις της σεξουαλικής εμπειρίας, αφού εξαρχής η θεολογία καταδικάζει οποιονδήποτε που, ακόμα και μέσα στα πλαίσια του γάμου, διευρύνει αυτή την εμπειρία χωρίς να έχει σαν ουσιαστικό του σκοπό την αναπαραγωγή και αρνείται την πρακτική των «αγνών ενώσεων». Σε αυτό εμπεριέχεται η εσφαλμένη πεποίθηση ότι ο έρωτας και το «ένστικτο της αναπαραγωγής» είναι ένα και το αυτό πράγμα. Επιπλέον, πρέπει να έχουμε κατά νου ότι, σε κοινωνίες οι οποίες κατέχονται από ένα παρόμοιο δόγμα, εξαφανίζεται οτιδήποτε στα πλαίσια της αρχαίας οικογένειας απένεμε στην πράξη της αναπαραγωγής τις υψηλότερες σημασίες για τις οποίες μιλήσαμε προηγουμένως, σημασίες συνδεόμενες πάντοτε με οικογενειακές και προγονικές λατρείες. Στην πράξη, η χριστιανική αντίληψη εμποδίζει το σεξ να γίνει μια ιερή τελετουργία, πράγμα που οδηγεί στην αποϊεροποίηση και, τελικά, στην απώθησή του. Γιατί είναι γενικός κανόνας, που ισχύει οπωσδήποτε και στην εποχή μας, ότι η αποχή από το σεξ έχει νόημα μόνο στο φως μιας ασκητικής μεταμόρφωσης και όχι ως πουριτανική απώθηση της σεξουαλικής ορμής. Έτσι ο χριστιανικός θρησκευτικός
κανόνας μάς κληροδότησε μόνο κοινωνικούς περιορισμούς και την απλή κατα- 225
θλιπτική αλυσόδεση του ανθρώπινου ζώου, η οποία δεν έχει κανένα ενδιαφέρον για μας. Και μόνο στα πλαίσια του λεγόμενου «εκσυγχρονισμού», στα περιθώρια της Β' Συνόδου του Βατικανού, έχει αναθεωρηθεί κάπως αυτή η άποψη της εκκλησίας και αναβαθμιστεί η σεξουαλική ένωση μέσα στον γάμο, παρ' όλο που διατηρείται εξ ολοκλήρου η σχέση της με την αναπαραγωγή.

Ο κανόνας της αγνότητας του κλήρου στον Ρωμαιοκαθολικισμό πηγάζει από μια παρόμοια σύγχυση. Ο τύπος του ιερέα (κοσμικός κλήρος) συγχέεται μ' εκείνον του ασκητή (μοναχισμός). Πιο παραδοσιακοί πολιτισμοί με μακρές ιερατικές δυναστείες ξεχώριζαν αυτούς τους απολύτως διακριτούς ρόλους. Η συνέχεια του αίματος λειτουργούσε ως φυσικό υποστήριγμα και φορέας της συνέχισης της υπερ-φυσικής δύναμης η οποία μεταβιβαζόταν μέσω διαδοχικών γενεών. Επιπλέον, ένας νόμος που αφορά πρόσωπα τα οποία ζούνε στον κόσμο και όχι ασκητές μοιάζει πολύ μ' εκείνο που έλεγε ο Ιμπν Άτα: «Οι άνθρωποι της αφοσίωσης και της αυστηρότητας αποποιούνται επειδή βρίσκονται μακριά από τον Θεό· αν Τον είχαν δει μέσα στα πάντα, δεν θα αποποιούνταν τίποτα».[18]

Μια διαφορετική στάση απέναντι στο σεξ έχει υιοθετηθεί μόνο από ορισμένες αποφασιστικά ετερόδοξες και παράνομες χριστιανικές αιρέσεις ή σε σπάνιες και μεμονωμένες περιπτώσεις. Στην πρώτη από τις δύο αυτές κατηγορίες πρέπει να θυμηθούμε τις αιρέσεις των Αλμερικιανών, των Μπέγκαρντς και των «Αδελφών του Ελεύθερου Πνεύματος» (12-14ος αιώνας), οι οποίοι από την ιδέα της πανταχού παρουσίας του θείου αντλούσαν σε σχέση με το σεξ συμπεράσματα παρόμοια με εκείνα των παραδόσεων στις οποίες αναφερθήκαμε νωρίτερα.

Στα πλαίσια τέτοιων δογμάτων διακρίνονταν πάντοτε δύο είδη θρησκείας, ένα για τον αδαή, κι ένα άλλο για τον φωτισμένο που μπορούσε να φτάσει σε μια τέτοια κατάσταση ώστε να βλέπει τον Θεό να ενεργεί μέσα στον εαυτό του και σε όλα τα πράγματα. Για όσους έφταναν σε αυτή την κατάσταση, η αμαρτία εξαφανιζόταν και ο ασκητικός κανόνας έχανε κάθε νόημα, γιατί ακόμα και οι πράξεις του σώματος δόξαζαν τον Θεό και, οτιδήποτε και αν έκανε κάποιος, βιωνόταν ως πράξη του Θεού υπό ανθρώπινο σχήμα. Υποστηριζόταν ότι ο φωτισμένος που ήταν ελεύθερος στο πνεύμα δεν μπορούσε να αμαρτήσει. Λεγόταν ως και ότι οι γυναίκες είχαν δημιουργηθεί για να χρησιμοποιούνται από εκείνους που ζούσαν σε μια τέτοια κατάσταση ελευθερίας. Διεκδικούσαν έως και την ελευθερία από το νόμο, πράγμα που πήγαινε πολύ πιο μακριά από την κατάργηση της χριστιανικής ιδέας της αμαρτωλότητας και της αισχρότητας του σεξ, αφού μια τέτοια ελευθερία μπορούσε να τους οδηγεί στην απόλυτη αχαλινωσία. Η ακόλουθη πρόταση αποδίδεται σε ορισμένους οπαδούς αυτής της πεποίθησης: «Εκείνος που έχει με αυτόν τον τρόπο ελευθερωθεί, δεν μπορεί να αμαρτήσει... και αν η φύση του τον παροτρύνει σε μια ερωτική πράξη μπορεί νόμιμα να τη διαπράξει με την αδερφή ή με τη μητέρα του και σε οποιοδήποτε μέρος, όπως στο βωμό μιας εκκλησίας».[19] Αλλά σε τέτοιες περιπτώσεις, πρέπει να διακρίνουμε αυτό που πραγματικά οι φωτισμένοι διακήρυσσαν

μυστικά από ό,τι κακόβουλα τους απέδιδαν οι ορθόδοξοι αντίπαλοί τους. Από την έρευνά μας, τείνουμε να πιστέψουμε ότι αυτά ήταν κυρίως ζητήματα πεποίθησης ή αρχές, οι οποίες δεν εφαρμόζονταν κατ' ανάγκη στην πράξη.

Ως παράδειγμα σπάνιας ατομικής εμπειρίας, μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε ένα το οποίο παραθέτει ο Woodroffe με αφορμή τα πρακτικά μιας δίκης που έγινε τον δέκατο όγδοο αιώνα στο μοναστήρι των Δομινικανών της Αγίας Αικατερίνης του Prato και με το σκάνδαλο που προκλήθηκε από τον μυστικό αισθησιασμό τον οποίον ασκούσαν εκεί στα κρυφά. Εύγλωττη είναι η δήλωση της νεαρής ηγουμένης αυτού του μοναστηριού: «Όταν το πνεύμα μας είναι ελεύθερο, μόνο η πρόθεση μπορεί να κάνει μια πράξη διεφθαρμένη. Φτάνει μόνο να υψωθούμε με το πνεύμα μας στον Θεό, και τίποτα πλέον δεν είναι αμαρτωλό». Έλεγε ακόμα ότι η ένωση με τον Θεό είναι όπως η ένωση του άνδρα με τη γυναίκα· ότι η αιώνια ζωή της ψυχής και ο παράδεισος σε αυτόν τον κόσμο συνίσταντο στη «μετουσίωση της ένωσης που έχει ο άνδρας με τη γυναίκα». Η «απόλαυση του Θεού» μπορούσε να κατακτηθεί μέσ' από μια πράξη ένωσης με τον Θεό, και αυτό μπορούσε να γίνει μόνο «με τη συνεργασία του άνδρα και της γυναίκας, εκείνου του άνδρα στον οποίον αναγνωρίζω το πρόσωπο του Θεού». Και κατέληγε: «Το να διαπράττει κανείς εκείνο που εσφαλμένα αποκαλούμε αισχρότητα είναι αληθινή αγνότητα, που ο Θεός τη ζητάει και μας παροτρύνει να την ασκήσουμε, και χωρίς αυτή δεν θα είχαμε τρόπο να βρούμε τον Θεό, ο οποίος είναι αλήθεια».[20] Αλλά έχουμε ήδη πει αρκετά γι' αυτό το θέμα, επειδή σε περιπτώσεις αυτού του είδους δεν έχουμε να κάνουμε πλέον με ιερές τελετουργίες σε τυπικά και θεσμικά πλαίσια, αλλά με

περιθωριακές εμπειρίες οι οποίες έχουν ένα ελεύθερο μυστικό υπόβαθρο. Θα τις συναντήσουμε και σε άλλες παραδόσεις. Ωστόσο, σε αυτή την ασυνήθιστη περίπτωση, μας εντυπωσιάζει η ομοιότητά της με ιδέες οι οποίες αλλού έχουν σφραγίσει την τελετουργική φύση των γαμήλιων πρακτικών ελεύθερες από το στίγμα της αμαρτίας.

Έχουμε ήδη αναφέρει τις ομαδικές τελετές της σλαβικής αδελφότητας των Χλυστί, οι οποίες περιελάμβαναν τη σεξουαλική ένωση ανδρών και γυναικών, όπου οι άνδρες θεωρούνταν ως ενσάρκωση του Χριστού και οι γυναίκες ως ενσάρκωση της Παρθένου Μαρίας· αλλά είναι προφανές ότι το χριστιανικό στοιχείο σε αυτές τις τελετές είναι απλό επίχρισμα σε επιβιώματα και αναβιώσεις παλαιότερων παγανιστικών τελετών.

Ιερά πορνεία. Ιερογαμίες.

Στην ουσία της, κάθε παραδοσιακή λατρεία αποσκοπούσε στην εκδήλωση της αληθινής παρουσίας ενός συγκεκριμένου υπεραισθητού όντος και στη λήψη της πνευματικής του επιρροής από ένα άτομο ή μια ομάδα. Αυτή η μεταβίβαση γινόταν μέσ' από τελετουργίες, θυσίες και μυστήρια. Το σεξ, επίσης, εχρησιμοποιείτο συστηματικά γι' αυτό τον σκοπό σε διάφορους πολιτισμούς.

Μία από τις πιο τυπικές περιπτώσεις εμφανίζεται στα πλαίσια των μυστη-
ρίων της Μεγάλης Θεάς, στα οποία οι ερωτικές πρακτικές αποσκοπούσαν στην επίκληση της θεϊκής θηλυκής αρχής και την αναζωογόνηση της παρουσίας της μέσα στην κοινότητα. Αυτός ήταν ένας από τους αληθινούς σκοπούς των τελετών της ιεράς πορνείας μέσα στους ναούς πολλών αφροδισιακών θεαινών του μεσογειακού κύκλου, όπως η Ιστάρ, η Μύλιττα, η Αναΐτις, η Αφροδίτη, η Ιννίνι και η Ατάργατις. Σε αυτές τις πρακτικές πρέπει να διακρίνουμε δύο διαφορετικές όψεις. Από τη μία μεριά, υπήρχε το έθιμο ότι κάθε κορίτσι που έφτανε στην εφηβεία έπρεπε πριν από την πρώτη νύχτα του γάμου του να δώσει την παρθενία του σε ένα ιερό τελετουργικό πλαίσιο, και μόνο τότε τής επιτρεπόταν να παντρευτεί· έτσι εισερχόταν στον ιερό περίβολο του ναού και προσφερόταν στον πρώτο ξένο ο οποίος θα έκανε μια συμβολική προσφορά και θα επικαλείτο, μέσω αυτής, τη Μεγάλη Θεά.[21] Από την άλλη μεριά, υπήρχαν ναοί οι οποίοι διέθεταν ένα θεσμοποιημένο σώμα σκλάβων του ναού οι οποίες ήσαν στην υπηρεσία της Θεάς. Αυτές οι ιέρειες ασκούσαν μια μορφή λατρείας που ο σύγχρονος κόσμος θα την ονόμαζε «πορνεία». Το μυστήριο του σαρκικού έρωτα δοξαζόταν όχι σε μία τυπική και συμβολική τελετή αλλά σε ένα μαγικό, δραστικό τελετουργικό, προκειμένου να τροφοδοτήσει το ρεύμα του ψυχισμού το οποίο εκδηλωνόταν ως ιεροφάνεια της θεάς και, ταυτόχρονα, να μεταβιβάσει στον άνδρα που έσμιγε με την ιέρεια την επιρροή ή τη χάρη της θεάς υπό μορφήν μυστηρίου. Αυτές οι νεαρές γυναίκες, που ονομάζονταν «παρθένοι» (*παρθένοι ίεραί*), «αγνές» ή «ευλογημένες» (*καντίστου, μουτζίγκ, τζερμασίτου*), εθεωρείτο πως ενσάρκωναν τη θεά και ήταν «φορείς» της θεάς, από την οποία, στα ειδι-

κά ερωτικά τους καθήκοντα, έπαιρναν το όνομά τους — *Ισταρίτου*.[22] Η σεξουαλική πράξη την οποία με αυτόν τον τρόπο τελούσαν, είχε τόσο τη γενική λειτουργία των θυσιών, οι οποίες αποσκοπούσαν στην επίκληση ή στην αναβίωση θεϊκών παρουσιών, όσο και μια λειτουργία δομικά ταυτόσημη με την Ευχαριστία. Το τελετουργικό σεξ ήταν το μέσον της συμμετοχής του ανθρώπου στο *sacrum*, το οποίο σε αυτή την περίπτωση πήγαζε και κατευθυνόταν από τη γυναίκα· επρόκειτο για μια τεχνική που αποσκοπούσε στο να έρθει ο άνθρωπος σε βιωματική σχέση με τη θεότητα και να τη δεχθεί μέσα του. Το τραύμα της συνουσίας, με το ρήγμα στην ατομική συνείδηση που αυτό προκαλούσε, συνιστούσε μια εξαιρετικά ευνοϊκή συνθήκη για μία τέτοια επαφή.

Μια παρόμοια χρήση της γυναίκας δεν περιοριζόταν στα μυστήρια της Μεγάλης Θεάς του αρχαίου μεσογειακού κόσμου· τη συναντάμε επίσης στην Ανατολή. Η τελετουργική προσφορά των παρθένων, που ήταν θεσμός στους ινδικούς ναούς του Jaggernaut, γινόταν για να «τροφοδοτήσει» τη θεότητα, δηλαδή να προκαλέσει δραστικά την ιεροφάνειά της. Σε πολλές περιπτώσεις οι χορεύτριες του ναού είχαν τα ίδια ιερατικά καθήκοντα με τις σκλάβες του ναού της Ιστάρ και της Μύλιττας· και οι χοροί τους, κατάστικτοι από μούντρας, συμβολικές επικλητικές χειρονομίες, είχαν γενικά έναν ιερό χαρακτήρα. Το ίδιο και η «πορνεία» τους. Ακόμα και οικογένειες με καλό όνομα, ως εκ τούτου, θεωρούσαν τιμή τους οι θυγατέρες τους να αφιερωθούν σε αυτή την υπηρεσία του ναού από τα πολύ νεαρά τους χρόνια. Φέροντας το όνομα *ντεβαντάσι*, εθεωρούντο πολλές φορές σύζυγοι του Θεού. Σε αυτή την περίπτωση δεν ήταν οι φορείς του θηλυκού *sacrum* οι οποίες μυούσαν τους άνδρες στα μυστήρια της Θεάς, αλλά χρησίμευαν γενικά ως φωτιά στη σεξουαλική ένωση. Τα παραδοσιακά ινδουιστικά κείμενα το θεωρούσαν αυτό ισοδύναμο με τη θυσία στη φωτιά, που έχουμε ήδη συναντήσει.

Υπάρχουν ακόμα λόγοι να πιστέψουμε ότι και έξω από αυτά τα λατρευτικά και θεσμικά πλαίσια, ο εταιρισμός στην αρχαιότητα όπως και στην Ανατολή είχε πλευρές οι οποίες δεν ήταν απλώς κοσμικές, γιατί αυτές οι γυναίκες είχαν διδαχθεί πώς να μεταγγίζουν στην πράξη του έρωτα διαστάσεις οι οποίες σήμερα έχουν χαθεί. Η γνώση αυτού που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε υπερβιολογική και λεπτή φυσιολογία ήταν βαθιά εδραιωμένη στις εταίρες της Άπω Ανατολής, οι οποίες συχνά σχημάτιζαν συντεχνίες, με δικά τους εραλδικά όπλα, συμβολικά εμβλήματα και αρχαίες παραδόσεις. Υπάρχουν λόγοι να πιστεύουμε ότι σε πολλές περιπτώσεις η κοσμική *ars amatoria* [«ερωτική τέχνη»] γεννήθηκε ως προϊόν βαθμιαίου εκφυλισμού ορισμένων εξωτερικών χαρακτηριστικών μια ειδικής γνώσης η οποία βασιζόταν στην παραδοσιακή ιερατική σοφία· δεν μπορούμε να παραβλέψουμε το ενδεχόμενο ανάμεσα στις χειρονομίες οι οποίες επιδεικνύονται σε έργα όπως οι σαράντα οκτώ *figurae Veneris* του Forberg να είναι μερικές οι οποίες είχαν αρχικά το νόημα *μούντρα*, δηλαδή μαγικών και τελετουργικών χειρονομιών που χρησιμοποιούνταν κατά τη σεξουαλική πράξη, δεδομένου ότι αυτές οι σημασίες έχουν διατηρηθεί ως και στις πρακτικές της σεξουαλικής μαγείας σε σύγχρονους κύκλους, όπως θα δούμε αργότερα.

Μιλήσαμε νωρίτερα για ερωτικά φίλτρα, το νόημα των οποίων έχει επίσης χαθεί ολοκληρωτικά, γιατί μόνο εκφυλισμένες χρήσεις τους γνωρίζουμε σήμερα ή τα ισοδύναμά τους στη λαϊκή πρόληψη, απατηλές μυστικοποιήσεις των ψευτομαγισσών. Τα αυθεντικά αποσκοπούσαν στο να προκαλέσουν τη σεξουαλική εμπειρία σε διαστάσεις οι οποίες υπερέβαιναν αυτές του κοινού έρωτα, και όχι να ξυπνήσουν το κοινό πάθος. Ο Δημοσθένης είναι γνωστό ότι επέτυχε την καταδίκη μιας ερωμένης του Σοφοκλέους η οποία είχε τη φήμη ότι έφτιαχνε ερωτικά φίλτρα, όπου στη διάρκεια της δίκης έγινε γνωστό ότι είχε μυηθεί και συμμετείχε σε κύκλους οι οποίοι είχαν σχέση με τα μυστήρια. Γενικά, πολλές εταίρες ή γυναίκες του τύπου τους, ακόμη και στους θρύλους και στις αφηγήσεις, περιγράφονταν ως γητεύτριες όχι μόνο χάρη στη θηλυκή τους γοητεία αλλά και λόγω ειδικών μαγικών γνώσεων τις οποίες κατείχαν. Στην *Καμασούτρα* (Ι,Ι), ο κατάλογος των ικανοτήτων στις οποίες μία *γιανίκα*, ή εταίρα υψηλής τάξεως, πρέπει να διαπρέπει, είναι μακρύς και μάλλον χυδαίος — πάντως περιλαμβάνονται οπωσδήποτε οι μαγικές τέχνες, η τέχνη του σχεδιασμού μυστικών επικλητικών διαγραμμάτων (*μαντάλα*) και η τέχνη της προετοιμασίας ξορκιών.[23] Όταν η περίφημη Φρύνη έδειξε το κορμί της γυμνό μέσα στο δικαστήριο, αφηγείται ο Αθήναιος, οι συνήγοροί της δεν τόνισαν τόσο την αισθητική πλευρά της εγκόσμιας ομορφιάς της αλλά μάλλον την ιερή και αφροδισιακή της πλευρά: «Οι δικαστές κατελήφθησαν από ιερό φόβο απέναντι στη θεότητα· δεν τόλμησαν να καταδικάσουν την προφήτιδα και ιέρεια της Αφροδίτης». Γυμνή εμφανίστηκε επίσης στους μυούμενους των Ελευσινείων και αμέσως μετά στην ποσειδωνιακή γιορτή των «Υδάτων»· η βαθιά, μαγική και ιλιγγιώδης όψη της γυναικείας γυμνότητας είναι αναμφίβολα αυτό που τονίζεται εδώ. Πιστεύουμε ότι αρχικά τα καθήκοντα των εταιρών κάλυπταν τον συντονισμό και την οργάνωση των γυναικείων μυστηρίων, τα οποία ενεργοποιούσαν δυνατότητες της γυναίκας, είτε φυσικές είτε παραδοσιακά καλλιεργημένες, στο μέτρο που σε αυτές μπορούσε να πραγματώσει μια θεμελιώδη όψη της αρχής της οποίας αυτή η ίδια, ως ανθρώπινο ον, ήταν η ενσάρκωση, η εξατομίκευση και το ζωντανό σύμβολο.

Σε αυτά τα αρχαία τελετουργικά συμπλέγματα πρέπει να δούμε τη δυνατότητα μιας υπερβατικής σεξουλικής ανάπτυξης και την, περιστασιακή είτε διαρκή, ενσάρκωση στο πρόσωπο των ιερειών-πορνών των θείων αρχετύπων του φύλου τους. Αυτά μπορούσαν να ενεργοποιούνται με τον ίδιο ακριβώς τρόπο που, μέσα στον Καθολικισμό, η καθιερωμένη μετάληψη της όστιας ενεργοποιεί στους πιστούς τη θεία παρουσία. Σε πολλά αιγαιακά μνημεία οι αναπαραστάσεις των ιερειών συγχέονται συχνά με εκείνες της Μεγάλης Θεάς,[24] πράγμα που μας οδηγεί να πιστέψουμε ότι στην πραγματικότητα οι πρώτες λατρεύονταν δυνάμει μιας θείας πληρεξουσιότητας. Ζωντανές εικόνες της Ιστάρ, της Ίσιδας και άλλων θεαινών του ίδιου τύπου μπορεί να δει κανείς στις ιστορικές βασίλισσες της Μεσογείου και της Ανατολής. Αυτές οι περιστασιακές ενσαρκώ-

σεις ενός θεϊκού όντος σε ένα συγκεκριμένο άτομο, τις οποίες όριζε μια μαγική και τελετουργική ατμόσφαιρα, αποτελούν ένα *mysteriun transformationis* παρόμοιο με το μυστήριο της Καθολικής Λειτουργίας.

Ένα παρόμοιο μυστήριο διαποτίζει την τελετή του *ιερού γάμου*, του γάμου των θεών. Αυτές οι τελετουργικές ή θρησκευτικές ενώσεις ανάμεσα στον άνδρα και τη γυναίκα αποσκοπούσαν στο να δοξάσουν και να ανακαινίσουν το Μυστήριο της Ενώσεως του αιώνιου αρσενικού με το αιώνιο θηλυκό (του Ουρανού με τη Γη), από την οποία ένωση θα αναβλύσει το ρεύμα της δημιουργίας. Τα συμμετέχοντα πρόσωπα ενσάρκωναν και ενεργοποιούσαν τις αντίστοιχες αρχές, και η στιγμιαία φυσική τους ένωση γινόταν μια δραστική και επικλητική επανάληψη της θεϊκής ένωσης η οποία συντελέστηκε πέρα από το χρόνο και το χώρο. Ο σκοπός τέτοιων τελετουργιών, ως εκ τούτου, ήταν διαφορετικός από εκείνων τις οποίες αναφέραμε παραπάνω ως τελετές συμμετοχής στην ουσία ή τη δύναμη της μίας ή της άλλης θεάς. Εδώ ήταν η ουσία του Τρία, το ενοποιημένο είναι πέρα από το βασίλειο του Δύο, εκείνο που επεδιώκετο μέσα από την πράξη της γαμικής ένωσης, έτσι ώστε να αφυπνίζεται περιοδικά μια αντίστοιχη δύναμη μέσα στην ανθρώπινη κοινότητα. Αυτή η αφύπνιση επιτελείτο σε ένα συλλογικό τελετουργικό πλαίσιο και όχι μέσω ατομικών μυητικών εμπειριών.

Μπορούμε να θυμηθούμε τελετές αυτού του είδους από παραδόσεις και θρησκευτικές πεποιθήσεις πολιτισμών εξαιρετικά διαφορετικών μεταξύ τους. Ως εξέχον παράδειγμα θα μπορούσαμε να αναφέρουμε το αρχαίο μυστήριο όπου μία φορά το χρόνο η αρχιέρεια, προσωποποιώντας τη θεά, έσμιγε με τον άνδρα που αναπαριστούσε την αρσενική αρχή στον ιερό τόπο. Όταν η τελετή είχε ολοκληρωθεί, οι άλλες ιέρειες έπαιρναν την καινούργια ιερή φλόγα, η οποία εθεωρείτο ότι είχε γεννηθεί από την ένωση, και άναβαν τη φωτιά της εστίας κάθε σπιτιού μέσα στην κοινότητα. Έχει ορθά παρατηρηθεί ότι αυτή η τελετή μοιάζει μ' εκείνη η οποία γιορτάζεται ακόμα και σήμερα στην Ιερουσαλήμ την Κυριακή του Πάσχα. Ακόμα, το πασχαλινό έθιμο της ευλογίας των υδάτων, το οποίο γιορτάζεται ιδιαίτερα από την Ορθόδοξη Εκκλησία, διατηρεί ορατά τα ίχνη ενός σεξουαλικού συμβολισμού: το κερί, έχοντας μια εμφανώς φαλλική σημασία, βυθίζεται τρεις φορές μέσα στην κολυμβήθρα, σύμβολο της θηλυκής αρχής των Υδάτων· ο ιερέας αγγίζει το νερό και φυσάει σε αυτό τρεις φορές, κάνοντας το σημείο του ελληνικού γράμματος *πι*· τα λόγια της ευλογίας που προφέρονται σε αυτή την ένωση περιέχουν τη φράση «*Είθε η δύναμη του Αγίου Πνεύματος να φτάσει στα βάθη αυτής της κολυμβήθρας... και να γονιμοποιήσει τη φύση του ύδατος τούτου, για την αναγέννηση*». Στην Ανατολή, η εξαιρετικά διαδεδομένη εικονογραφία του *λίνγκαμ* ή φαλλού τοποθετημένου μέσα στον λωτό (*πάντμα*) ή στο αντεστραμμένο τρίγωνο (σύμβολο του θηλυκού *γιόνι* και σύμβολο της Θεάς ή Σάκτι) έχει το ίδιο νόημα· και, όπως θα δούμε αργότερα, αυτός ο συμβολισμός ενδέχεται να παραπέμπει σε πραγματικές σεξουαλικές πρακτικές.

Στην πραγματικότητα, η αρχική τελετή του ιερού γάμου έχει συχνά διατηρηθεί σε μορφές όπου μια συμβολική τελετουργία ή απομίμηση παίρνει τη θέση της αληθινής ιερής σεξουαλικής ένωσης ανάμεσα σ' έναν άνδρα και μια γυναίκα. Όταν μιλάμε για αληθινές εκδραματίσεις, πρέπει να αναφέρουμε επίσης τις λεγόμενες εποχιακές γονιμικές τελετές. Οι σύγχρονοι εθνολόγοι, αφού πρώτα τις συνέδεσαν με τον υποτιθέμενο «ηλιακό μύθο», και αφού εν συνεχεία ανακάλυψαν τον «τοτεμισμό», βλέποντας εκδηλώσεις του σε όλα τα φαινόμενα τα οποία μελετούσαν, σήμερα τις ερμηνεύουν ως «αγροτικές».

Στην πραγματικότητα αυτές οι τελετές είναι ένα παράδειγμα εφαρμοσμένης και δραστικής μαγείας στα πλαίσια που αναφέραμε παραπάνω. Μιλήσαμε για τη βιωματική επικοινωνία με το αρχέγονο την οποία τα όργια ήταν σε θέση να προκαλούν στο πνεύμα των συμμετεχόντων. Χάρη στην ίδια της τη φύση και στην αλλαγή υπαρξιακού επιπέδου την οποία προκαλούσε, αυτή η κατάσταση επέτρεπε ίσως μιαν ασυνήθιστη και δραστική εισδοχή της ανθρώπινης δύναμης μέσα στην κοσμική μήτρα, μέσα στην τάξη των φυσικών φαινομένων, και, γενικά, μέσα σε κάθε κύκλο της γονιμότητας, ως ενσάρκωση μιας ανώτερης ζωοποιού και εμψυχωτικής δύναμης η οποία δρα στην ίδια βασική κατεύθυνση με τη φυσική διαδικασία. Κατά συνέπεια, είναι σωστό ό,τι έγραφε σε σχέση με αυτό ο Eliade: «Το όργιο αντιστοιχεί γενικά στον ιερό γάμο. Η απεριόριστη γενετήσια φρενίτιδα κάτω στη γη μπορεί να αντιστοιχεί στην ένωση του θεϊκού ζεύγους. Οι υπερβολές παίζουν έναν πολύ συγκεκριμένο ρόλο στην οικονομία του ιερού· σπάζουν κάθε φραγμό ανάμεσα στον άνθρωπο και την κοινωνία, τη φύση και τους θεούς· βοηθούν στην ανακύκληση της δύναμης, της ζωής και των σπόρων από το ένα επίπεδο στο άλλο και από τη μία ζώνη της πραγματικότητας σε όλες τις άλλες».[25] Αυτό είναι, στην πραγματικότητα, ένα από τα ενδεχόμενα νοήματα ενός μέρους από την τεράστια συλλογή «αγροτικών» τελετουργιών του Frazer. Αλλά όταν κανείς ασχολείται με ιστορικές παραδόσεις στις οποίες τα συλλογικά οργιαστικά συμβάντα έχουν αντικατασταθεί από εξατομικευμένες και σαφώς οριοθετημένες μορφές του ιερού γάμου, δεν πρέπει να γενικεύει αλλά μάλλον να διακρίνει το νόημα της μαγικής (και, κατά μια έννοια, «νατουραλιστικής») τελετουργίας από ένα υψηλότερο νόημα που ανήκει στα μυστήρια και συνδέεται ουσιαστικά με το έργο της εσωτερικής αναγέννησης, παρ' όλο που, σε ορισμένες περιπτώσεις, οι πιο εξελιγμένες τελετές μπορεί να έχουν ταυτόχρονα και τα δύο. Και αυτό φαίνεται να ίσχυε στην περίπτωση των Ελευσινείων Μυστηρίων όπου η τελετή της άροσης σχετιζόταν με τον ιερό γάμο ως μυητική τελετουργία. Η παραγνώριση αυτού του διπλού νοήματος είναι τυπική για την έρευνα η οποία πάντοτε ασυνείδητα επιλέγει τη σύγχρονη τάση της επιστήμης, να υπάγει το ανώτερο στο κατώτερο και να τονίζει μόνο το κατώτερο όπου μπορεί.

Ανάλογα με την ειδική κάθε φορά περίσταση, πηγή της ιερότητας στις σεξουαλικές τελετουργίες μπορεί να είναι είτε ο άνδρας είτε η γυναίκα. Μπορεί να συναντήσουμε, λοιπόν, ιερούς γάμους στους οποίους μόνο ένα από τα δύο πρόσωπα μεταμορφώνεται και προσλαμβάνει έναν θεϊκό και υπερανθρώπινο

χαρακτήρα. Σε αυτές τις περιπτώσεις η ένωση πρέπει να αποσκοπεί όχι στη μυστική συμμετοχή αλλά στη γονιμότητα. Το επαναλαμβανόμενο σε πολλούς θρύλους θέμα μιας γυναίκας η οποία κατέχεται από έναν «θεό» ή ενός άνδρα που κατέχει μία «θεά» είναι πάρα πολύ γνωστό για να το θυμίσουμε εδώ. Το μόνο που χρειάζεται είναι να αναφέρουμε κάποιες περιπτώσεις στις οποίες αυτές οι σχέσεις παρουσιάζονται πάνω σ' ένα κανονικό θεσμικό υπόβαθρο. Έτσι στην αρχαία Αίγυπτο ο Φαραώ έσμιγε με τη σύζυγό του όχι σαν άνδρας αλλά ως ενσάρκωση του Ώρου ώστε να συνεχίζεται η γραμμή της «θεϊκής βασιλείας» του. Στην ελληνική γιορτή των Ανθεστηρίων, η θυσία την οποία πρόσφερε η σύζυγος του άρχοντα-βασιλέως στο ναό του Ληναίου και η ιερή ένωσή της με τον θεό ήταν το αποκορύφωμα της τελετουργίας. Στην τελετή της ιερής ένωσης που γιορταζόταν στη Βαβυλώνα, μια νεαρή γυναίκα η οποία είχε επιλεγεί ανέβαινε τη νύχτα τους εφτά ορόφους του ιερού πύργου, του *ζιγκουράτ*, έως το νυφικό δωμάτιο στην ταράτσα και ανέμενε τη συνουσία με τον θεό. Πιστευόταν επίσης ότι η ιέρεια του Απόλλωνα στα Πάταρα περνούσε τη νύχτα στο «ιερό κρεβάτι» σε ένωση με τον θεό.

Ο συμβολισμός του θεού υπό μορφήν ζώου οδήγησε συχνά σε χοντροκομμένες κυριολεκτικές ερμηνείες αλλά και σε ιστορίες ζευγαρωμάτων ανάμεσα σε ανθρώπινα όντα και ιερά ζώα. Έτσι ο Ηρόδοτος (II, 46) μας λέει για το ιερό κριάρι της Μέντιδας, που είχε το όνομα «ο κύριος των νεαρών γυναικών», στο οποίο δίνονταν οι γυναίκες της Αιγύπτου προκειμένου να αποκτήσουν έναν «ιερό καρπό»· απηχήσεις του ίδιου θέματος θα βρούμε ακόμα και στις ρωμαϊκές παραδόσεις. Ο Οβίδιος (*Fast.* II, 438442) μιλάει για τη θεϊκή φωνή που πρόσταζε τις Σαββίνες γυναίκες να αφεθούν να γονιμοποιηθούν από την ιερή αρσενική αίγα.

Για μια ακόμη φορά, το θεωρητικό θεμέλιο που τα διαπερνάει όλ' αυτά είναι η ιδέα ότι τα ανθρώπινα και ατομικά όρια μπορούν να ξεπεραστούν και ότι μια «αληθινή ιεροφάνεια» μπορεί, υπό ορισμένες προϋποθέσεις, να ενσαρκωθεί ή να αφυπνιστεί μέσα σ' έναν άνδρα ή μια γυναίκα δια της μετουσιώσεως. Αυτή η ιδέα φαινόταν απολύτως φυσική στους ανθρώπους της αρχαίας εποχής λόγω της ίδιας της αντίληψης του κόσμου που είχαν· αλλά ο σύγχρονος άνθρωπος την εκλαμβάνει ως αυταπάτη και την αποδέχεται μόνον ως ψυχολογικό φαινόμενο στερημένο πραγματικότητας, ως μια ανάδυση αρχετύπων από το ασυνείδητο. Θα ήταν ακόμα δυσκολότερο γι' αυτόν έτσι να καταλάβει την πραγματικότητα που είναι παρούσα σε παραδόσεις οι οποίες επιδιώκουν την ενοποίηση μέσω της θηλυκής αρχής, στις οποίες καμία πραγματική γυναίκα δεν συμμετέχει, ούτε ακόμα και ως σύμβολο για τελετουργικές επικλήσεις· υπάρχει σε αυτές τις παραδόσεις, αντίθετα, μια «αόρατη γυναίκα», μια επιρροή η οποία δεν ανήκει στον κόσμο των φαινομένων. Θα μιλήσουμε τώρα γι' αυτήν την αμεσότερη και μη εξατομικευμένη εκδήλωση της δύναμης εκείνης η οποία έχει δραματοποιηθεί στις διάφορες εικόνες της μυθολογίας του φύλου.

Ίνκουμποι και σούκουμπες. Φετιχισμός και διαδικασίες επίκλησης.

Εδώ έχουμε στη διάθεσή μας όλο το πλούσιο και παράξενο υλικό από τους μύθους και τις ηρωικές αφηγήσεις όπου μια υπερφυσική γυναίκα εμφανίζεται ως χορηγός της ζωής, της σοφίας, της σωτηρίας, της μυστικής τροφοδοσίας, της ιερής δύναμης και αυτής ακόμα της αιώνιας ζωής. Ως τέτοια, συχνά συνδέεται συμβολικά με το μοτίβο του Δέντρου[26]: στις αιγυπτιακές αναπαραστάσεις, για παράδειγμα, η θεά που κατέχει το «Κλειδί της Ζωής» ή το «Υγρό της Ζωής», η Νούτ, η Μαΐτ ή η Χάθωρ, συγχέεται συχνά με το ιερό δέντρο, αυτό που παρουσιάζεται ως δέντρο του πειρασμού στους εβραϊκούς μύθους, ως δέντρο της φώτισης στον Βουδισμό ή σαν σημάδι της νίκης και της κυριαρχίας στον κύκλο των θρύλων του Γκράαλ. Αναφερθήκαμε αλλού[27] σε αυτόν τον κύκλο και υποδείξαμε το νόημα των ηρωικών μύθων. Εδώ θα προσπαθήσουμε να φωτίσουμε δύο ειδικά παραδείγματα.

Σύμφωνα με την ινδουιστική θεωρία της βασιλείας, το χρίσμα της ισχύος δίνεται σε έναν δεσπότη μέσω του γάμου του με τη θεά Λάκσμι (η οποία θεωρείται συζυγός του μέσα απ' όλες τις ανθρώπινες συζύγους του), που του μεταβιβάζει τη ζωογόνο δύναμη της «βασιλικής καλής τύχης» (*ρατζαλάκσμι*). Ο βασιλιάς θα χάσει το θρόνο του αν τη χάσει. Βλέπουμε επίσης στον μεσογειακό κύκλο παραστάσεις θεαινών οι οποίες εγχειρίζουν σε βασιλείς το «κλειδί της ζωής» (ιδεόγραμμα που έχει τον ήχο *ανχ*: το «ζειν» ή το «ζων») ενώ εκστομίζουν λόγια όπως εκείνα που είπε ο βασιλιάς Ασουρμπανιμπάλ στη θεά: «Από εσένα ζητώ το δώρο της ζωής», και όπως εκείνα που υπάρχουν μέσα στο Ζοχάρ (III, 51a, 50b): «Το μονοπάτι που οδηγεί στο μεγάλο και ισχυρό Δέντρο της Ζωής είναι η Κυρία» (η οποία εδώ ταυτίζεται με τη Σεκινά ως σύζυγο του βασιλέως).

Μια τελευταία απήχηση αυτού του μοτίβου μπορούμε να διακρίνουμε μέσα στον ίδιο τον Χριστιανισμό, αφού στην Παρθένο, θεωρούμενη ως την υψίστη μεσολαβήτρια της χάριτος, επανεμφανίζεται το θέμα μιας θηλυκής αρχής από την οποία πηγάζει μια υπερφυσική δύναμη πέρα και πάνω από τις απλές φυσικές δυνάμεις του ανθρώπου — παράλληλα με τα κατηγορήματα εκείνα που της αποδίδονται στο βυζαντινό παράδειγμα του Ακάθιστου Ύμνου.

Θα χρειαστεί να επιστρέψουμε σε αυτό το θέμα ως υπέδαφος ενδεχόμενων ερωτικών εμπειριών του παρόντος. Εδώ θα πούμε απλώς ότι δεν είναι καθόλου ξένο στη μαγεία. Μία από τις σκοτεινές του πλευρές εμφανίζεται στα φαινόμενα κατοχής από σούκουμπες και ίνκουμπους, τα οποία έχουν καταγραφεί από τον καιρό των Σουμερίων. Το απόσπασμα που παραθέτουμε εδώ είναι από τον Παράκελσο: «Η φαντασίωση αυτή πηγάζει από το αστρικό σώμα χάρη, κατά κάποιον τρόπο, σ' ένα είδος ηρωϊκού έρωτα· είναι μια ενέργεια η οποία δεν ολοκληρώνεται με τη σαρκική ένωση. Έτσι απομονωμένος ένας τέτοιος έρωτας είναι, την ίδια στιγμή, πατέρας και μητέρα του πνευματικού σπέρματος. Από αυτό το ψυχικό σπέρμα έλκουν την καταγωγή τους οι ίνκουμποι που βασανίζουν

τις γυναίκες και οι σούκουμπες οι οποίες επιτίθενται στους άνδρες».[28] Είναι αυτό που στον γερμανικό Μεσαίωνα είχε το όνομα *Alpminne*. Ο Παράκελσος μέσ' από την κρυπτική του γλώσσα υπαινίσσεται εδώ τη δύναμη της επίκλησης την οποία κατέχει η φαντασία και η οποία μπορεί να οδηγήσει σε ψυχική επικοινωνία με τις υπεραισθητηριακές δυνατότητες του φύλου, και να αφυπνίσει αισθήματα τόσο έντονα που μπορούν να προκαλέσουν παραισθήσεις. Ο De Guaita κατανοούσε με αυτόν τον τρόπο τις λιγότερο σκοτεινές και αθέλητες όψεις του φαινομένου: «Ο ίνκουμπος και η σούκουμπη είναι δύο φασματικές μορφές ενός "μετατρεπτού ερμαφροδιτισμού" ο οποίος είναι άλλοτε κυρίως φαλλικός και άλλοτε παίρνει κυρίως τη μορφή των θηλυκών σεξουαλικών οργάνων».[29] Πρόκειται, με άλλα λόγια, για ειδικές μορφές της επιθυμίας της απόλυτης ένωσης των δύο αρχών, της αρσενικής και της θηλυκής, η οποία όμως αποκτάει έναν έμμονο χαρακτήρα[30] λόγω μιας ορισμένης παθητικότητας του υποκειμένου απέναντι στην ανάπτυξη της ίδιας του της εμπειρίας, μιας εμπειρίας η οποία δεν εκτυλίσσεται, οπωσδήποτε, στο υλικό επίπεδο. Στην πραγματικότητα το ίδιο φαινόμενο, σχεδόν μια ψυχαναγκαστική ιδέα, μπορεί να είναι το αποτέλεσμα ορισμένων μυητικών μορφών σεξουαλικής μαγείας όταν αυτές αποτύχουν ή όταν παρεκλίνουν από τον αληθινό σκοπό τους: ενδιαφέρουσα ομοιότητα γιατί στην τελευταία περίπτωση πρόθεση και σκοπός είναι απολύτως γνωστά. Σε αυτές τις περιστάσεις, αληθινές και αντικειμενικές δυνάμεις παίζουν κάποιο ρόλο. Μπορούμε να διακρίνουμε ανάμεσα στις σεξουαλικές φαντασιώσεις οι οποίες είναι διαδεδομένες σε ορισμένες σχιζοφρενικές καταστάσεις και στην κατοχή από ίνκουμπους ή σούκουμπες χάρη σε ορισμένα ασυνήθη φαινόμενα τα οποία συχνά συνοδεύουν την αληθινή «κατοχή». Αυτό εξηγεί τα γεγονότα τα οποία συνέβαιναν ακόμα τον δέκατο όγδοο αιώνα στο μοναστήρι των Ουρσουλίνων της Λουδούν. Τέτοια «θαύματα» συνέβαιναν κατ' εξοχήν ανάμεσα στις μαινάδες και τις βακχίδες οι οποίες ένιωθαν να κατέχονται από τον θεό· ο Πλίνιος και ο Ευριπίδης, για παράδειγμα, αναφέρουν ρήξεις επιπέδου μέσω του σεξ οι οποίες ορισμένες φορές οδηγούσαν σε μια μετατόπιση των ορίων ανάμεσα στο εγώ και τη φύση, όπου το ένα μπορούσε να εισβάλει στο άλλο ή το αντίστροφο («θαύματα» στη μία περίπτωση, «υστερικές καταληψίες» στην άλλη). Γενικά, είναι απαραίτητο να θυμόμαστε ότι αυτό που σπανίως εκπληρώνεται στο υλικό πεδίο μπορεί να ελευθερώνεται στο «λεπτό» επίπεδο, το υπερ-φυσικό, με όλες τις σχετικές συνέπειες.

Έχουμε δει ότι πέρα απ' όλους τους τυχαίους καθορισμούς, το θεμέλιο κάθε σημαντικής ερωτικής εμπειρίας είναι η σχέση την οποία εγκαθιδρύει ένα πρόσωπο με την ουσία ή το «είναι» ενός ατόμου του αντίθετου φύλου. Αυτό συνυποθέτει μια διαδικασία επίκλησης η οποία στον κοσμικό έρωτα διαφέρει μόνον ως προς τον (μικρότερο) βαθμό και την ενστικτώδη και ασυνείδητη μορφή. Πολύ σωστά ο Krafft-Ebing διέβλεψε μέσα σε κάθε έρωτα ένα φαινόμενο «φετιχισμού», επισημαίνοντας επιπλέον ότι ο όρος αυτός, που αρχικά προήλθε από την πορτογαλική γλώσσα, σήμαινε στην πραγματικότητα

«μαγικό ξόρκι». Αναφερόταν σε μία συγκίνηση η οποία «δεν εδικαιολογείτο καθόλου ούτε από την αξία ούτε από την εγγενή ποιότητα του συμβολικού αντικειμένου», του προσώπου δηλαδή ή μέρους του προσώπου ή του αντικειμένου το οποίο προκαλεί την ερωτική διέγερση.[31]

Ο Havelock Ellis υιοθέτησε και αυτός τούτη την ιδέα. Αφού αναγνώρισε ότι στον «ερωτικό συμβολισμό» το μέρος μπορεί να αναπαριστά και να επικαλείται το όλο, και αφού ερμήνευσε τη βάση του ερωτικού φετιχισμού ως μια ειδική διαστροφή (η αφροδισιακή επίδραση που μπορεί να έχει ένα μέρος της γυναίκας ή ακόμα κι ένα αντικείμενο ή ρούχο το οποίο της ανήκει), προχώρησε ένα βήμα πιο πέρα και είδε το ίδιο φαινόμενο να επαναλαμβάνεται σε μεγαλύτερη κλίμακα όταν το αγαπημένο «ον» στο σύνολό του γίνεται ένα σύμβολο το οποίο δείχνει κάπου πέρα από την συγκεκριμένη, ατομική του ύπαρξη.[32] Αν μια ορισμένη γυναίκα ή απλώς το σώμα της προκαλεί και μεθά, είναι επειδή αμυδρά ανακαλεί κάτι το οποίο υπερβαίνει την ίδια· έτσι ο «φετιχισμός» είναι ένα φυσιολογικό και σταθερό γεγονός, ενώ ο παρεκλίνων, παθολογικός φετιχισμός εκπροσωπεί μόνο μια νοσηρή εκδοχή του, η οποία ωστόσο έχει την ίδια εσωτερική δομή.[33] Φετιχισμός και επίκληση είναι στοιχεία που ενυπάρχουν σε κάθε πάθος και κάθε βαθύ έρωτα και συνδέονται με την τάση του εραστή να «ειδωλοποιεί» τη γυναίκα που αγαπά σαν να επρόκειτο για θεϊκό ον και να την κάνει αντικείμενο σεβασμού και λατρείας, ακόμη και όταν στην πραγματικότητα αυτή δεν το αξίζει. Μια εκτροπή έχουμε, παρ' όλ' αυτά, σε περιπτώσεις όπως εκείνες που αναφέραμε παραπάνω (κεφ. 3) όπου η γυναίκα η οποία ήταν το αντικείμενο της επίκλησης αναστρέφει στην ίδια της τη φύση αυτή τη σχέση έχοντας μια τόσο έντονη ατομική ζωή που, για να το πούμε έτσι, απορροφά, καταβροχθίζει και κατακαίει την εικόνα: είναι αυτό ακριβώς που βρίσκεται στη βάση της φαινομενολογίας της σεξουαλικής σκλαβιάς, ψυχικής ή σωματικής, περισσότερο ή λιγότερο δυναστευτικής. Αυτή η φαινομενολογία είναι ανέκλητα διαπλεγμένη με τον έρωτα όπως τον βιώνουμε σήμερα, και παραλύει κάθε «αναγωγική» δυνατότητά του.

Σε μια ερμηνεία η οποία συρρικνώνει τα γεγονότα που μόλις υποδείξαμε σ' ένα φαινόμενο «ξεμυαλίσματος» (το οποίο, σύμφωνα με τον Schopenhauer, θα υπαγορευόταν από την «ευφυία του είδους» για τους δικούς του σκοπούς), έτσι ώστε με τη διάλυση της πρώτης ερωτικής μέθης και με την ικανοποίηση του πόθου θα επανεμφανιζόταν σε όλη της την κοινοτοπία η αληθινή πραγματικότητα του ειδωλοποιημένου πλάσματος — σε μια τέτοια ερμηνεία πρέπει ν' αντιπαραθέσουμε μιαν άλλη, η οποία δεν αποκλείει το ενδεχόμενο να υπάρχει μέσα σε όλ' αυτά, σε βαθμό που μπορεί να ποικίλει, μια διαδικασία επίκλησης ως προϊόν μιας μαγικής φαντασίας, η οποία δεν περιορίζεται σε απλώς υποκειμενικές φαντασιώσεις αλλά συνιστά ένα είδος έκτης αίσθησης που μας επιτρέπει να διεισδύουμε στο κρυμμένο και η οποία μοιάζει εξωπραγματική παρ' όλο που διαθέτει έναν υψηλότερο βαθμό πραγματικότητας. Σε τέτοιες περιπτώσεις η «γυναίκα της ψυχής» ή η «μυστική γυναίκα», για την οποία μιλήσαμε παρα-

πάνω, πράγματι μας συνεπαίρνει και μας γοητεύει, και η φυσική της ύπαρξη ενεργεί μόνον ως μέσο για την εμπειρία την οποία αφυπνίζει μέσα μας. Η αρχέγονη εικόνα που κουβαλάμε μέσα μας, στα βαθύτερα στρώματα του είναι μας, ενεργοποιείται από ορισμένα πρόσωπα κάτω από συγκεκριμένες περιστάσεις και μας οδηγεί σε μια πανίσχυρη, εκστατική μέθη. Η εικόνα αυτή που κουβαλάμε είναι επίσης η εικόνα του αιώνιου θηλυκού την οποία προσλαμβάνουμε αντικειμενικά μέσα στο αγαπημένο πλάσμα: και αυτό τότε υφίσταται μια διαδικασία μετουσιώσεως και μεταμορφώσεως, σαν ιεροφάνεια ή σαν δραστική παρουσία.[34] Αυτή η επικίνδυνη επαφή με το υπεραισθητό μπορεί να συμβεί σε μία και μοναδική εξαιρετική στιγμή, αλλά μπορεί και να διαρκέσει για μια ολόκληρη περίοδο περισσότερο ή λιγότερο υψηλής έντασης· ωστόσο, στους συνήθεις εραστές ως επί το πλείστον αναπτύσσεται όχι τόσο στη μορφή μιας αληθινής ενόρασης αλλά κυρίως ως μια αφύπνιση ισχυρών συγκινησιακών καταστάσεων. Στον έρωτα, και ειδικά στον λεγόμενο «κεραυνοβόλο», η διαδικασία εμφανίζεται βραχυκυκλωμένη. Είναι κάτι το οποίο μπορεί επίσης να συμβεί αναπάντεχα σε μια συνάντηση της μίας νύχτας με κάποιαν άγνωστη, ακόμα και με μια πόρνη. Ένα τέτοιο θαύμα μπορεί να μην επαναληφθεί ποτέ σε ολόκληρη τη ζωή ενός ανθρώπου, παρ' όλες τις σχέσεις στοργής και ανθρώπινης εγγύτητας που μπορεί να βιώσει με άλλες γυναίκες· και η αποκάλυψη μέσ' από
236 το αγαπημένο πρόσωπο αυτής της ανώτερης δύναμης μέσα σ' ένα κλίμα «μεταρσίωσης», το οποίο συνεπάγεται όχι μόνο επίκληση αλλά και ενεργητική συμμετοχή, μπορεί να εδραιωθεί για αρκετά μεγάλο χρονικό διάστημα.

Όπως είπαμε και παραπάνω, τυχαίες αιτίες δεν πρέπει να συγχέονται με ουσιώδη γεγονότα, και δεν πρέπει να ξεχνάμε το περιθώριο των συμπτωματικών παραγόντων οι οποίοι εμπλέκονται από εξωτερική άποψη ενισχύοντας ή καθορίζοντας έτσι τα φαινόμενα. Μπορεί να συμβεί η διαδικασία αυτή να υποκινηθεί από ένα συγκεκριμένο και μόνο πρόσωπο. Εδώ οι πιο άμεσοι βιολογικοί, σωματικοί και κοινωνικοί παράγοντες είναι εμφανείς. Σημαντικό ρόλο, πάνω απ' όλα, μπορεί να παίξει το ιδεώδες, όχι ένα αφηρημένο ιδεώδες ομορφιάς (το πλατωνικό «καθαυτό καλόν») αλλά ο τύπος της ομορφιάς που επικρατεί σε μια δεδομένη φυλή. Για παράδειγμα, είναι απίθανο ένας άνδρας να βρει σε μία γυναίκα διαφορετικής φυλής το έναυσμα που θα αφυπνίσει μέσα του την αρχέγονη εικόνα του θηλυκού. Πρέπει επίσης να λάβουμε υπόψιν μας κάποιους εμφανείς βιολογικούς καθορισμούς: το γήρας, ας πούμε, μια μοίρα στην οποία κάθε άνδρας και, ακόμα περισσότερο, κάθε γυναίκα είναι καταδικασμένοι. Με το πέρασμα του χρόνου και με την εξασθένιση της φυσικής βάσης του σεξουαλικού έρωτα, το ίδιο το στήριγμα της μαγικής επίκλησης μεταλλάσσεται και φθίνει, και ό,τι διαρκεί έχει έναν διαφορετικό και περιορισμένα ανθρώπινο χαρακτήρα. Έτσι ένας από τους χαρακτήρες του Barbusse, μιλώντας για το χρόνο που «αγκιστρώνεται πάνω μας σαν αρρώστια», λέει στη γυναίκα ότι είναι πολύτιμη μόνο για μια ορισμένη στιγμή. «Πιστεύω ότι αυτή η στιγμή δεν θα υπάρξει πια, κι εσύ πρέπει ν' αλλάξεις, να πεθάνεις· φύγε λοιπόν το

γρηγορότερο, αν είσαι ακόμα εδώ». Είναι αυτή η υπαρξιακή τραγωδία κάθε αληθινού έρωτα. Στην πραγματικότητα, μόνο μέσα σε συγκεκριμένα ηλικιακά όρια είναι μια γυναίκα κατάλληλη γι' αυτή την πιθανή μεταμόρφωση (και μέσω της «γοητείας» που διαθέτει αυτή την περίοδο, η γυναίκα προσπαθεί να δέσει για πάντα μαζί της, ως εμπειρικό πρόσωπο, έναν άνδρα — συνήθως μέσω του γάμου). Ωστόσο, αυτό δεν αφορά ούτε την πραγματικότητα του αρχετύπου ούτε την επίκληση και την ενόρασή του, μέσα στην άχρονη ουσία του, η οποία είναι ανεξάρτητη από το τυχαίο, εμπειρικό και πεπερασμένο ατομικό ον. Αφορά μόνο τις αναγκαίες συνθήκες για τη φανέρωσή του· και η ίδια η αρχή που κρύβεται πίσω του μπορεί να φανερώνεται μια στιγμή και να αποσύρεται και πάλι, όπως η φωτιά παύει να είναι ορατή και επιστρέφει στη λανθάνουσα ζωή της όταν δεν υπάρχουν πια οι συνθήκες για την ανάφλεξη. Είναι φυσικό, τότε, να έρχεται και πάλι στην επιφάνεια η πεζή πραγματικότητα ενός προσώπου — αλλά αυτό δεν δικαιώνει την εξήγηση τέτοιων φαινομένων ως απλής αυταπάτης και κενού ρομαντισμού.

Στο *Επιψυχίδιον* ο Shelley έγραφε τα εξής λόγια: «Κοίταξε εκεί όπου μια θνητή θεϊκή μορφή αναδύεται: ζωή, έρωτας και φως της ανήκουν, και μία κίνηση που μπορεί να μεταμορφωθεί μα όχι και να σβηστεί, εικόνα μιας φωτεινής αιωνιότητας». Ο Carpenter το εκφράζει επίσης εύστοχα:

Ο νεαρός άνδρας κοιτάζει το κορίτσι· μπορεί να είναι ένα συνηθισμένο πρόσωπο, μια τυχαία φιγούρα με την πιο κοινή προέλευση. Αλλά τα πράγματα προχωρούν το δρόμο τους. Μια ανάμνηση, μια συγκεχυμένη εικόνα ξυπνάει. Το εξωτερικό, θνητό πρόσωπο διαποτίζεται από το εσωτερικό και αθάνατο και τότε μία λαμπρή και ένδοξη μορφή αναδύεται μέσα στη συνείδηση η οποία δεν ανήκει σ' αυτόν τον κόσμο... Η αφύπνιση αυτής της εικόνας μεθάει τον άνδρα και φωτοβολεί και φλέγεται μέσα του. Μια θεά, ίσως η ίδια η Αφροδίτη, στέκει στο ιερό της τέμπλο· ένα αίσθημα μεγαλείου και φρίκης τον διαπερνάει, και ο κόσμος μεταμορφώνεται γι' αυτόν... Έρχεται σ' επαφή με την απόλυτα αληθινή παρουσία μιας δύναμης... και νιώθει αυτή την απέραντη ζωή μέσα του, υποκειμενική και την ίδια στιγμή τόσο αντικειμενική. Στην πραγματικότητα, είναι επίσης φανερό ότι αυτή η γυναίκα, η θνητή γυναίκα που του ξύπνησε ένα τέτοιο όραμα, έχει μαζί του ένα στενό δεσμό που είναι κάτι περισσότερο από μια απλή μάσκα ή μια κενή φόρμουλα η οποία προκαλεί στην ψυχή του αυτό το όραμα. Μέσα της, όπως και μέσα στον άνδρα, ενεργούν βαθιές ασυνείδητες δυνάμεις, και αυτή η εκστατική εμφάνιση του ιδεώδους στον άνδρα συνδέεται με τη δύναμη η οποία (σαν ένα αντικειμενικό αρχέτυπο) έχει τόσο ακαταμάχητα δράσει μέσα στην κληρονομικότητα της γυναίκας συμβάλλοντας στον σχηματισμό της μορφής της, της εικόνας της. Δεν πρέπει λοιπόν να μας εκπλήσσει που η μορφή της τον το θυμίζει. Στην πραγματικότητα, όταν ο άνδρας κοιτάζει μέσα στα μάτια της, βλέπει μια ζωή βαθύτερη απ' όσο μπορεί εκείνη να συνειδητοποιήσει και η οποία του ανήκει εξίσου, μια αιώνια, θαυμαστή ζωή. Εκείνο που είναι αθάνατο μέσα του αντικρύζει εκείνο που είναι αθάνατο μέσα της, και οι θεοί κατεβαίνουν για να σμίξουν μαζί τους.[35] 237

Το κεφάλαιο από το οποίο έχει ληφθεί αυτό το απόσπασμα έχει τίτλο «Οι θεοί ως εκδηλώσεις της ζωής της φυλής». Πέρα από την ιδεαλίζουσα και ποιητική διακόσμηση και από την υπόρρητη βιολογική έμφαση, εκφράζει επιτυχημένα τα αρχέτυπα όπως αυτά διαμορφώνουν τις δυνάμεις της ζωής, της φυλής και του είδους.

Υπάρχει, λοιπόν, μια συνέχεια ανάμεσα σε ό,τι συμβαίνει σε έναν ορισμένο βαθμό στον ισχυρό κοσμικό έρωτα και σ' εκείνο το οποίο ανήκει στην περιοχή της ιερής και μυστικής επίκλησης. Ονομάστηκε αρκετά εύστοχα «κεραυνοβόλημα»: ερωτική αναλαμπή και ανδρογυνικό κλείσιμο του κύκλου που έχει τη δύναμη να μας μεταφέρει πέρα, σε μια υψηλότερη συνείδηση, όπως ακριβώς ορισμένες μυήσεις. Έχοντας ήδη εξετάσει τα φαινόμενα που συνιστούν την οριακή φαινομενολογία του κοσμικού έρωτα, φαινόμενα των οποίων το πιο απόκρυφο νόημα μπορέσαμε να αποκρυπτογραφήσουμε χάρη στο παράδειγμα που μας πρόσφεραν οι αρχαίες και ιερές τελετουργίες, είμαστε τώρα σε θέση να ερμηνεύσουμε επαρκώς τον «πλατωνικό έρωτα» του Μεσαίωνα: ένα ενδιαφέρον παράδειγμα όπου τα φαινόμενα τα οποία μας απασχολούν εδώ δεν εξαντλούνται σε εξαιρετικές, ατομικές και τυχαίες εμπειρίες αλλά προσφέρονται μέσα στο πλαίσιο μιας παράδοσης.

Στα δύο επόμενα κεφάλαια θα εξετάσουμε πρώτα την ιπποτική λατρεία της
 γυναίκας, και ύστερα την εμπειρία των λεγομένων «Πιστών του Έρωτα».

Διαδικασίες επίκλησης στον ιπποτικό έρωτα του Μεσαίωνα.

Πρώτ' απ' όλα πρέπει να ορίσουμε ακριβώς το θέμα που μας ενδιαφέρει. Οπωσδήποτε υπήρχε μια παράδοση τροβαδούρων και «αυλικού έρωτα» η οποία έχει κατανοηθεί καλά από τους ιστορικούς των μεσαιωνικών ηθών και της λογοτεχνίας. Υπήρχαν ακόμη αληθινές «αυλές του έρωτα» (1150-1200 μ.Χ.), με επίκεντρο κάποιες πασίγνωστες και πραγματικές γυναίκες όπως η Βασίλισσα Ελεονώρα, η Κόμησσα της Φλάνδρας, η Κόμησσα της Καμπανίας, η Ερμενζίλδα Υποκόμησσα της Ναρβόν, η Στεφανέττα του Μπωλζ, η Οδαλασία Υποκόμησσα της Αβινιόν, κ.ά. Σε αυτές τις αυλές η λατρεία των γυναικών είχε έναν καθιερωμένο και στερεότυπο χαρακτήρα, που εν μέρει τουλάχιστον πήγαζε από την έλλειψη κατανόησης εκ μέρους ορισμένων κύκλων του εσωτερικού δόγματος το οποίο, πάντως, ακολουθούσαν πιστά. Ο ρόλος των γυναικών στην ιπποσύνη διέφερε από το ρόλο τους στις αυλές του έρωτα και στους ύμνους των τροβαδούρων· γιατί στον τελευταίο, οι γυναίκες έπαιζαν τον ρόλο τους μέχρι τις απώτατες συνέπειές του. Πρέπει να φωτίσουμε την αντίθεση ανάμεσα σε αυτόν το ρόλο και τη θέση στην οποία βρισκόταν η πλειοψηφία των γυναικών της εποχής. Στον Μεσαίωνα οι γυναίκες δεν ήταν γενικά «ειδωλοποιημένες» και στην πραγματικότητα μάλλον τις κακομεταχειρίζονταν. Η συμπεριφορά των συζύγων τους ήταν ως επί το πλείστον σκληρή, αν όχι πράγματι βάρβαρη. Τα ήθη των γυναικών ήταν αρκετά ελευθέρια και, σε κάθε περίπτωση, μακριά από το

ιδεώδες της σεμνότητας και της αιδημοσύνης· οι επικές αφηγήσεις του πρώιμου Μεσαίωνα μιλούν συχνά για γυναίκες οι οποίες είχαν ερωτικές περιπέτειες και δεσμούς, ενώ οι άνδρες τους έμεναν αδιάφοροι ή απλώς συναινούσαν. Αφήνοντας κατά μέρος την ακολασία των λουτρών (ένας δούκας της Βουργουνδίας περιέγραφε πώς τα λουτρά της Βελανσιέν παρείχαν τα πάντα για τις ανάγκες της Αφροδίτης, ακόμη και μπορντέλα), οι νεαρές γυναίκες συχνά έγδυναν οι ίδιες τους ιππότες στους οποίους προσέφεραν φιλοξενία στους πύργους και τους κρατούσαν συντροφιά τη νύχτα στο κρεβάτι· κάποιος Γκιλμπέρτ από τη Νόργκεντ τον δωδέκατο αιώνα ελεεινολογούσε την έκταση της γυναικείας αναισχυντίας. Όσον αφορά τη συμπεριφορά των ανδρών, ο Meiners παρατηρούσε αρκετά ορθά ότι «στο Μεσαίωνα ποτέ δεν απήχθησαν τόσες γυναίκες και τόσα κορίτσια όσα στον δέκατο τέταρτο και δέκατο πέμπτο αιώνα, όταν η ιπποσύνη βρισκόταν στο αποκορύφωμά της. Αυτούς τους δύο αιώνες, οι πολεμιστές είχαν το δικαίωμα στον πόλεμο να βιάζουν τις γυναίκες και τα κορίτσια και ύστερα να τα σκοτώνουν. Ακριβώς οι ιππότες ήταν εκείνοι που βίαζαν και έσφαζαν τις γυναίκες των εχθρών και των υποτελών τους, δίχως να νοιάζονται για το ότι άφηναν τις δικές τους γυναίκες και θυγατέρες στο έλεος της εκδίκησης των άλλων».[36]

Η εικόνα αυτή μπορεί να είναι λίγο υπερβολική, στο σύνολο όμως η διαφορά ανάμεσα στις πραγματικές σεξουαλικές σχέσεις κατά τον Μεσαίωνα και τον
ρόλο που έπαιζαν οι γυναίκες σε ορισμένα ιπποτικά έθιμα είναι αναντίρρητη. Πιθανότατα, λοιπόν, οι ιππότες δεν είχαν ως επίκεντρό τους αληθινές γυναίκες αλλά μάλλον μία «γυναίκα της ψυχής» συνδεδεμένη με μια πρακτική επικλήσεων, μία «κυρία» η οποία είχε μια δική της, αυτόνομη πραγματικότητα ανεξάρτητη από το συγκεκριμένο άτομο, το οποίο μπορούσε να ενεργεί μόνον ως βοήθημα και, σε ορισμένες περιπτώσεις, να την ενσαρκώνει. Η «κυρία» ήταν στην πραγματικότητα φανταστική και ο έρωτας, η επιθυμία και η μεταρσίωση του ιππότη διεξήγονταν όλα σε ένα λεπτό επίπεδο. Με αυτόν τον τρόπο πρέπει να κατανοούμε όλα όσα έχουμε διαβάσει σχετικά· στην πραγματικότητα, η γυναίκα στην οποία ένας ιππότης αφιέρωνε τη ζωή του και για χάρη της οποίας αναλάμβανε επικίνδυνα κατορθώματα ήταν συχνά επιλεγμένη κατά τέτοιον τρόπο ώστε να αποκλείεται εξαρχής κάθε πιθανότητα να την αποκτήσει. Μπορεί να ανήκε σε κάποιον άλλο άνδρα, κι έτσι κάθε ελπίδα να την παντρευτεί ήταν αδύνατη· μπορεί να είχε τη φήμη ότι ήταν ψυχρή και απροσέγγιστη, μόλο που η «σκληρότητά» της γινόταν δεκτή και συχνά μάλιστα εκθειαζόταν· μπορούσε να είναι ακόμη και η εικόνα μιας γυναίκας η οποία πράγματι υπήρχε αλλά ποτέ αυτός δεν την είχε δει. Πάντως, μια τέτοια γυναίκα τροφοδοτούσε τις επιθυμίες των ανδρών και τους οδηγούσε σε υπηρεσίες που μπορούσαν να οδηγήσουν ακόμα και στο θάνατο, ενώ απ' όλες τις άλλες απόψεις τέτοιοι άνδρες, ως πολεμιστές, φεουδάρχες και ιππότες, δεν υπάκουαν άλλο νόμο έξω από τη θέλησή τους, δεν ήταν συνηθισμένοι στην υποταγή ή στην παράδοση και ήταν εχθρικοί απέναντι σε κάθε συναισθηματισμό. Σε ορισμένους κύκλους της Προβηγκίας το

όνομα *donnoi* ή *donnei* εσήμαινε στην πραγματικότητα ένα είδος ερωτικής σχέσης η οποία, εξαρχής, απέκλειε την κατοχή της γυναίκας. Σε μια εγχάραξη της εποχής ένας άνδρας έχει τα χέρια του συμβολικά δεμένα, και λεγόταν ότι «όποιος θέλει να κατέχει ολοκληρωτικά μια γυναίκα, δεν έχει ιδέα τι σημαίνει *donnoi*». Σε άλλες περιπτώσεις, ο άνδρας είχε ήδη και κατείχε μια γυναίκα, αλλά δεν ήταν ποτέ αυτή το αντικείμενο ενός τέτοιου έρωτα.[37] Όπως είπαμε και νωρίτερα, πρέπει εδώ να διαβλέψουμε μια σιωπηρή επιθυμία να διατηρείται η εσωτερική ένταση χωρίς να λύνεται μέσα σε μια συγκεκριμένη ερωτική σχέση (είναι ορθή η παρατήρηση του Rilke ότι οι άνδρες φοβούνται όσο τίποτε άλλο την επιτυχή έκβαση της ερωτοτροπίας τους)· αλλά, από την άλλη μεριά, πρέπει ν' αναλογιστούμε ως αντικειμενικό σύστοιχο αυτής της κατάστασης τα γεγονότα που αντιστοιχούν στο σύστημα της επίκλησης του θηλυκού καθαυτού, της απορρόφησης από το θηλυκό και της επανενσωμάτωσης σε αυτό σ' ένα υπερφυσικό και αόρατο επίπεδο: προσεγγίσεις, συγκεχυμένες πιθανόν, στην απόλυτη κατοχή της «εσωτερικής γυναίκας», παράλληλες με μια σταθερή παρόρμηση προς αυτοϋπέρβαση (ηρωικά επιτεύγματα, κίνδυνοι, περιπέτειες και κάθε άλλη φανατική δράση για χάρη της «κυρίας»). Για παράδειγμα, είναι χαρακτηριστικό ότι οι Σταυροφορίες περιλαμβάνονταν συχνά σε αυτού του είδους τα κατορθώματα. Η θεολογία των πύργων και των αυλών του έρωτα
240 πρόσταζε την πίστη τόσο στον Θεό όσο και στη «γυναίκα» και επαγγελόταν την πνευματική σωτηρία για τον ιππότη που θα πέθαινε έχοντας τη γυναίκα στη σκέψη του· αυτό μάς οδηγεί πίσω στην ιδέα της δύναμης της αθανασίας την οποία κατέχει τελικά ο έρωτας. Επιπλέον, μια πληροφορία που αφορά τους Ναΐτες είναι ενδιαφέρουσα από την άποψη των αποκρυφιστικών πρακτικών της ερμαφροδίσιας ένωσης: λέγεται ότι «δαίμονες» έρχονταν υπό μορφή γυναικών στους Ναΐτες ιππότες οι οποίοι ασκούσαν την αγνότητα, και ότι κάθε ιππότης είχε τον δικό του δαίμονα.[38] Μπορούμε να δούμε καθαρά εδώ το θέμα της ένωσης με το θηλυκό στο υπερφυσικό επίπεδο, θέμα το οποίο επίσης συναντάμε σε ορισμένες μαγικές παραδόσεις και αναφέρεται επίσης από τον Παράκελσο. Επιπλέον, πρέπει να σημειώσουμε ότι το «είδωλο» που τοποθετούσαν στο κέντρο των ιερών τους τελετών οι Ναΐτες, ο Μπαφωμαί, ορισμένοι έλεγαν πως έμοιαζε με ερμαφρόδιτη φιγούρα ή ακόμα και με Παρθένο.

Πρέπει να σημειώσουμε ότι οι Πιστοί του Έρωτα, όπως και οι Ναΐτες (με τους οποίους πρέπει να συνδέονταν ιστορικά), ήταν μια μυητική εταιρία. Μια συστηματική και καλά τεκμηριωμένη έρευνα, την οποία χρωστάμε κυρίως στους Valli και Ricolfi, επιβεβαίωσε κι έδωσε στη δημοσιότητα λεπτομέρειες σχετικά με τον ποιητικό κώδικα που είχε το όνομα *dolce stil nuovo* [«γλυκό νέο ύφος»] που μεταβιβαζόταν μυστικά σε κλειστούς, επίλεκτους κύκλους. Το ύφος αυτό χρησιμοποιούσε μιαν απόκρυφη γλώσσα η οποία ήταν κατανοητή μόνο στους μυημένους. Ο έρωτας τον οποίον αυτή η ποίηση εξυμνούσε ήταν κάτι διαφορετικό από μια εξιδανικευμένη ή εξυψωμένη κοσμική συγκίνηση, και οι γυναίκες οι οποίες εξυμνούνταν δεν ήταν πραγματικές γυναίκες· αυτό ξεκινάει

από τη Βεατρίκη του Δάντη και από τον έρωτά του όπως εκείνος τον περιγράφει στη *Vita nuova*.

Είχαμε ήδη την ευκαιρία να γράψουμε γι' αυτό αλλού[39], κι εδώ θα μας αρκέσει να θέσουμε το πρόβλημα υπό την ειδική οπτική γωνία που μας ενδιαφέρει.

Η πρόταση του Valli μπορεί να συνοψιστεί στα εξής: «Οι ποιητές αυτοί, που ζούσαν σε ένα μυστικό και μυητικό περιβάλλον και αναζητούσαν μια τέχνη η οποία δεν θα ήταν επ' ουδενί μία "τέχνη για την τέχνη" ή "έκφραση για την έκφραση", ήθελαν να εξαγάγουν απ' όλα τα ερωτικά τους αισθήματα και από τις αληθινές συγκινήσεις που δοκίμαζαν στην ερωτική τους ζωή ένα "υλικό" το οποίο να εκφράζει μυστικιστικά και μυητικά θέματα. Η πραγματικότητα των ανδρικών τους ερώτων ήταν μια αληθινή πηγή ορισμένων από τις εικόνες των στίχων τους, αλλά αυτές διηθούνταν μέσω ενός ειδικού συμβολισμού έτσι ώστε αυτό το ερωτικό υλικό να γίνεται μια "ενόραση της αλήθειας", δηλαδή ένα βαθύ νόημα της πραγματικότητας που ήταν μυστικιστικό και μυητικό. Ένα ρεύμα μυητικών στοχασμών πέρασε μια ορισμένη στιγμή μέσα στην ερωτική ποίηση (την ποίηση των τροβαδούρων της εποχής) και λίγο λίγο τη διαπέρασε σε τέτοιο βαθμό ώστε ο κεντρικός πυρήνας των ερωτικών ποιητών που υπήρχε γύρω από τον Δάντη να χρησιμοποιεί πλέον μια τεχνητή "αργκό" ως συμβολική γλώσσα του έρωτα».[40] Αυτή είναι η άποψη του Valli. Από τη δική μας πλευρά, θα μπορούσαμε να προσθέσουμε τις ακόλουθες παρατηρήσεις. 241

Κατά πρώτο λόγο, ο Valli υπερτονίζει τη σχέση που μπορεί να υπήρχε ανάμεσα σε αυτή την ποίηση και τη στρατευμένη πτέρυγα των Πιστών του Έρωτα. Ξεκινώντας από τον Δάντη, οι ποιητές αυτοί ανήκαν όλοι σχεδόν σε πολιτικές οργανώσεις της εποχής και ήταν αντίπαλοι των εξουσιαστικών μηχανορραφιών της Εκκλησίας. Όσον αφορά τον ουσιώδη πυρήνα του έργου τους, όμως, είναι εσφαλμένο να πούμε ότι επρόκειτο απλώς για ένα δελτίο πληροφόρησης που κυκλοφορούσε ανάμεσα στα μέλη του μυστικού ομίλου (όπως όντως πιστεύει ο Valli). Δεν χρειαζόταν σε τέτοια περίπτωση να περιμένουν την έμπνευση ούτε να γράφουν στίχους· άλλες μορφές επικοινωνίας θα ήταν οπωσδήποτε πολύ πιο βολικές και ασφαλείς από την ποίηση, η οποία, παρ' όλο τον κώδικα, ήταν ανά πάσα στιγμή προσιτή στον καθένα.

Το δεύτερο και σημαντικότερο σημείο είναι ότι δεν υπάρχει ανάγκη να πάμε πέρα από το σημείο καθεαυτό με μια καθαρά συμβολική ερμηνεία, πράγμα που στην πραγματικότητα κάνει ο Valli. Οι διάφορες γυναίκες τις οποίες εξυμνούσαν οι Πιστοί του Έρωτα, όποια ονόματα και αν είχαν, ήταν μία και μοναδική γυναίκα, μια εικόνα της «Ευλογημένης Σοφίας» ή Γνώσεως, εξεικόνιση μιας αρχής φωτισμού, σωτηρίας και υπερβατικής κατανόησης. Ωστόσο δεν έχουμε να κάνουμε εδώ με αλληγορίες ή απλώς προσωποποιημένες δογματικές αφαιρέσεις, πράγμα το οποίο η σχολή του Δάντη έβλεπε πάντα στη Βεατρίκη. Το επίπεδο είναι αυτό μιας πραγματικής εμπειρίας, όπως στα αρχαία μυστήρια και όπως στις τελετές των Ναΐτων. Ταυτόχρονα, πρέπει να κατανοήσουμε ότι η επιλογή του συμβολισμού της γυναίκας και του έρωτα δεν ήταν συμπτωματική

ή χωρίς σημασία· γιατί θα μπορούσαν κάλλιστα να έχουν χρησιμοποιήσει οποιοδήποτε άλλο υλικό προκειμένου να εκφράσουν αυτό που ήθελαν και να παραπλανήσουν την αδαή μάζα, όπως έκαναν οι αλχημιστές, για παράδειγμα. Αντίθετα προς τις πεποιθήσεις του Valli (και του Rosetti, του Aroux, του Guénon επίσης), σε αυτή την περίπτωση η εμπειρία των εραστών δεν περιοριζόταν στην προμήθεια υλικού για τη σύσταση μιας τεχνητής και συμβολικής γλώσσας η οποία θα κάλυπτε κάποιο υποτιθέμενο αληθινό νόημα, που το ίδιο δεν έχει σχέση με τον έρωτα (όπως, για παράδειγμα, στην εκκλησιαστική χρήση της ερωτικής γλώσσας του Άσματος Ασμάτων)· δεν πρέπει λοιπόν να υποθέτουμε ότι οι ίδιες αυτές λέξεις πρέπει να μετατοπιστούν από ένα ερωτικό σε ένα μυστικιστικό επίπεδο. Ορισμένα ανατολικά κείμενα ενθαρρύνουν μια τέτοια πρακτική: ο τίτλος της *Ανάντα Ράγκα*, μιας πραγματείας η οποία συνιστά κάτι πολύ πιο περίπλοκο από έναν ακατέργαστο ερωτισμό, μπορεί να μεταφραστεί ως «Το Ασώματο Ένα ή η Ινδουιστική Τέχνη του Έρωτα» και σε κάθε στροφή της μπορούμε να έχουμε τόσο ένα μυστικό ιερό όσο κι ένα κυριολεκτικό νόημα.[41] Παρ' όλο που εδώ ουσιαστικά πρόκειται για τη «μυήτρια» ή την «ένδοξη γυναίκα της ψυχής» (όπως την αποκαλούσε ο Δάντης, και πρόσθετε: «Την ονόμαζαν Βεατρίκη όσοι δεν εγνώριζαν για ποια επρόκειτο»), αυτή η γυναίκα δεν συρρικνωνόταν απλώς σε ένα σύμβολο για τους Πιστούς του Έρωτα· απεναντίας αυτοί έδιναν πάντα τεράστιο ρόλο στην επαφή με την απόκρυφη δύναμη της θηλυκότητας. Ο έρωτας που αφύπνιζε μέσα τους η αληθινή γυναίκα χρησιμοποιόταν σαν οδηγός σε αυτή τη μυητική διαδικασία. Μόνο αν κοιτάξουμε με αυτόν τον τρόπο το πρόβλημα είμαστε σε θέση να συνυπολογίσουμε όλα όσα έχουν να μας προσφέρουν αυτές οι ποιητικές δημιουργίες ως βαθύ ανθρώπινο περιεχόμενο, καθόλου απονεκρωμένο αλλά ζωντανό και σφριγηλό, γεμάτο αμεσότητα, αυθορμητισμό και δραματικότητα. Η ερμηνεία της «γυναίκας» ως της Ιερής Σοφίας, είτε προσωποποιημένη είναι αυτή είτε στη μορφή ενός αφηρημένου μυστικού δόγματος (είτε σύμβολο της ίδιας της οργάνωσης η οποία το διαφύλασσε, σύμφωνα με τον Valli) δεν εξηγεί από μόνη της την ισχυρή συγκινησιακή εμπειρία και αυτό το «κεραυνοβόλημα» του έρωτα που περιγράφεται υποβλητικά σε αυτή τη λογοτεχνία. Είναι απίθανο, ωστόσο, οι Πιστοί του Έρωτα να χρησιμοποιούσαν σεξουαλικά τις γυναίκες με σκοπό να επιτύχουν μια τέτοια εμπειρία όπως στις βακχικές τελετές ή στον Ταντρισμό· καμία τέτοια πληροφορία δεν έχουμε, και οι ερωτικές αναφορές σε όλα σχεδόν αυτά τα ποιήματα είναι αυτοπεριοριζόμενες και κάθε άλλο παρά τολμηρές.

Πρέπει, ως εκ τούτου, εδώ να μιλήσουμε μάλλον για το ενδιάμεσο επίπεδο που έχουμε αναφέρει (ούτε εκείνο ενός απλώς εξιδανικευμένου κοσμικού έρωτα ούτε εκείνο των σεξουαλικών τεχνικών) στο οποίο η αληθινή γυναίκα είναι μεν σημαντική αλλά μόνο δευτερευόντως, στον βαθμό που αυτή ενεργεί προπάντων ως βοήθημα για να έρθει κάποιος σε άυλη επαφή με τη δύναμη εκείνη της οποίας αυτή αποτελεί τη συγκεκριμένη ενσάρκωση. Η μυητική φαινομενολογία και άρθρωση του κόσμου στους Πιστούς του Έρωτα πρέπει να ιδωθεί σε αντί-

θεση προς την ιπποτική αφοσίωση στη γυναίκα και τις σχετικά «μεταρσιωμένες» της όψεις. Δεν πρόκειται πλέον για μεμονωμένες και σποραδικές περιπτώσεις, δίχως επίγνωση του σκοπού της διαδικασίας, αλλά μάλλον για ένα συνειδητό προσανατολισμό μιας σειράς ζηλωτών, η πραγματική έκταση της οποίας μας είναι ίσως άγνωστη, διότι κάλλιστα μπορεί να περιελάμβανε ανθρώπους οι οποίοι δεν άφησαν τίποτα πίσω τους, ούτε στίχους ούτε άλλα χειροπιαστά ίχνη.

Για τις μυητικές εμπειρίες των «Πιστών του Έρωτα».

Πρέπει εδώ να επαναλάβουμε όσα έχουμε κατά καιρούς εκθέσει σε άλλα βιβλία γύρω από το ουσιαστικό περιεχόμενο τέτοιων εμπειριών.[42] Η ανάδυση της μυήτριας μέσ' από τη συνηθισμένη γυναίκα έχει εκφραστεί καθαρά σε κάποιους στίχους του Guido Cavalcanti, ο οποίος φαίνεται πως υπήρξε ένας από τους πρωτεργάτες αυτής της κίνησης: «Μου φάνηκε ότι μια τέτοια όμορφη γυναίκα έβγαινε από τα χείλη της/ που το μυαλό μου δεν μπορούσε να το χωρέσει, και ότι μεμιάς/ μια άλλη με ολότελα νέα ομορφιά γεννήθηκε απ' αυτήν/ που μέσα της έν' αστέρι κινιόταν/ και είπε, "Η σωτηρία σου έχει έρθει"».[43] Εκτός από τον Cavalcanti, ο Δάντης και ο Cino da Pistoia λένε ότι μόνο «χάρη στη δύναμη που η φαντασία μου του έδωσε» ο Έρωτας κυριεύει την ψυχή του πιστού του. Πρέπει επίσης να παρατηρήσουμε τη σημασιολογική αμφισημία των όρων *salute* [σωτηρία] και *saluto* [νεύμα, χαιρετισμός] σε όλη σχεδόν την ποίηση του Νέου Ύφους. Το «νεύμα» της μυστηριώδους γυναίκας, που παρουσιάζεται ως το τέλος του έρωτα (*Vita Nuona*, 18, 4), απονέμει πάντα τη σωτηρία σ' εκείνον στον οποίον απευθύνεται· ευνοεί μια εμπειρία και προκαλεί μια κρίση μέσω της οποίας και μόνο μπορεί να επέλθει η πνευματική σωτηρία. Η δύναμή της θέτει σε δοκιμασία τη δύναμη του εραστή και συχνά την υπερνικά. Στην πραγματικότητα, έγραφε ο Δάντης, «Εκείνος που θα σταθεί να τη δει [τη γυναίκα]/θα γίνει ευγενής ή θα πεθάνει:/και όταν αυτή συναντήσει κάποιον άξιο/να τη δει, του φανερώνεται με όλη της τη μεγαλοπρέπεια/γιατί η σωτηρία του χαρίζεται».[44] Με το ίδιο αυτό περιεχόμενο είναι συνδεδεμένο το όραμα στο οποίο ο Έρωτας εμφανίζεται με τα αναπάντεχα χαρακτηριστικά ενός «Κυρίου με φοβερή όψη». Στα χέρια του, λέει ο Δάντης, «μου φάνηκε πως είδα μια μορφή να κοιμάται *γυμνή*, μόνο έμοιαζε τυλιγμένη μ' ένα αιμάτινο ρούχο, και κοιτώντας το πρόσωπό της γνώριζα πως ήταν η *γυναίκα της Σωτηρίας*, αυτή που μου έγνεψε χαιρετώντας με την προηγούμενη μέρα».[45] Το να εγείρει κανείς μέσω του έρωτα αυτή τη γυναίκα, την οποία είδε γυμνή και κοιμισμένη, δηλαδή λανθάνουσα — ο Ερμητισμός την ονομάζει «*η απόκρυφη Εύα μας*»[46] — σημαίνει ν' ανοίξει τον εαυτό του στη δράση μιας δύναμης που μπορεί να τον σκοτώσει, προκαλώντας ένα μυητικό θάνατο. Σε αυτή τη λογοτεχνία, όταν η «γυναίκα της ψυχής» εμφανίζεται, «η καρδιά είναι νεκρή». Τη στιγμή που βλέπει τη γυναίκα και λαβαίνει το «νεύμα» της, ο Lapo Gianni έλεγε: «Τότε συγκράτησα τον εαυτό μου

να μην πέσει κάτω/και η καρδιά μου, που ήταν ως τότε ζωντανή, νεκρώθηκε».[47] Ο Guido Guinizelli μιλούσε για ένα νεύμα κι ένα βλέμμα θανατηφόρο, συγκρίνοντας τον εαυτό του με κάποιον ο οποίος «είδε τον ίδιο του το θάνατο./Περνάει μέσ' από τα μάτια σαν κεραυνός, που χτυπάει απ' το παράθυρο του πύργου/και σχίζει στα δύο ό,τι βρίσκει μπροστά του».[48] Ο έρωτας προειδοποιεί εκείνον που θέλει να δει τη γυναίκα: «Φύγε, αλλιώς θα πεθάνεις».[49] Σε μια τέτοια εμπειρία, ωστόσο, ο θάνατος δεν είναι κάτι το οποίο πρέπει κανείς να φοβάται· στην πραγματικότητα, ένα βαθύ ρήγμα μπορεί να προκύψει απ' αυτήν. Ένα τραγούδι, γραμμένο ίσως από τον Cavalcanti, μιλάει για «ένα νέο πάθος/ τέτοιο που μ' άφησε όλο τρόμο·/ όλες μου οι αρετές χάθηκαν/ ξάφνου, κι έπεσα στη γη/ *από ένα φως που με χτύπησε στην καρδιά·*/ κι αν το βιβλίο δεν έσφαλλε/ το πιο ισχυρό πνεύμα έλαμψε τόσο τρομερά/ που έμοιαζε *ο θάνατος/ να ήρθε γι' αυτόν σε τούτο τον κόσμο*». Ο Δάντης περιέγραφε αυτή την εμπειρία με παρόμοια λόγια: βλέποντας να πλησιάζει ξαφνικά η «θαυμαστή γυναίκα», ένιωσε ολόκληρο το πνεύμα του να γκρεμίζεται από τη δύναμη του Έρωτα· του έμεινε μονάχα η όραση, η οποία, ωστόσο, είχε χωριστεί απ' όλα τα φυσικά του όργανα σαν σε βαθιά έκσταση. Έτσι φάνηκε στον Δάντη πως έπεφτε στη γη, και είπε: «Στύλωσα τα πόδια μου σ' εκείνο το κομμάτι της ζωής *πέρ' από το οποίο δεν θα μπορούσε κανείς, ακόμα κι αν το ήθελε, να επιστρέψει*»· πιο κάτω μιλάει για μια «μεταμόρφωση»· και σ' ένα άλλο απόσπασμα επιστρέφει στο μοτίβο της «καταστροφής» την οποία προκαλεί ο έρωτας.[50] Εξάλλου, οι διδασκαλίες της μεσαιωνικής Καββάλα μιλούν για τον *mors osculi* [«θάνατο μέσω του φιλιού»], και παρόμοιες εκφράσεις θα συναντήσουμε επίσης στην αραβική και περσική σουφική ποίηση.[51]

Αν κοιτάξουμε τα γραπτά των Πιστών του Έρωτα στο σύνολό τους, φαίνεται άλλοτε να είναι η άμεση δράση της γυναίκας (η παρουσία της) και άλλοτε η έμμεση δράση της εκείνη που προκαλεί τέτοια αποτελέσματα. Η εικόνα της, το «νεύμα» της και η ίδια της η ιδέα, μεταμορφώνουν τον Έρωτα από δυνητική κατάσταση σε πραγματική με την έννοια μιας δύναμης η οποία ξυπνάει τον τρόμο και προκαλεί ένα μυητικό θάνατο. Από αυτή την άποψη ο Cavalcanti μιλούσε επίσης για μια δράση της «δυνάμει διάνοιας», όρον ο οποίος προέρχεται από τον αριστοτελισμό του Αβερρόη, ο οποίος όριζε τον *νοῦ* ως τη διανοητική αρχή ως προς την υπερβατική της όψη, η οποία στον κοινό άνθρωπο υπάρχει μόνο λανθάνουσα, εν δυνάμει.[52] Σύμφωνα με το μονοπάτι που ακολουθεί ένας αληθινός Πιστός του Έρωτα, ωστόσο, είναι μέσω της γυναίκας ως ζωής που ενεργοποιείται αυτό το εν δυνάμει ή γίνεται αληθινό στη συνείδησή του και τον μεταμορφώνει. Ο Cavalcanti έγραφε για «Εσένα που περνάς μέσ' από τα μάτια μου στην καρδιά μου και αφυπνίζεις τη διάνοια που κοιμόταν μέσα μου», προσθέτοντας: «Ο Έρωτας βρίσκει θέση και κατοικία μέσα στη δυνάμει διάνοια ως υποκείμενο»· ο Guinizelli υποδείκνυε την «καρδιά» ως κέντρο της «ευγένειας», η οποία πραγματώνεται μέσω της γυναίκας. Στην ανάπτυξη αυτής της εμπειρίας, ωστόσο, η συγκινησιακή και τραυματική στιγμή φαίνεται να μεταλλάσσεται σε καθαρή διανοητική ενέργεια (η «αναγέννηση της διάνοιας», για

την οποία έγραφε το *Corpus Hermeticum*). Αυτή η ευγένεια (ο έρωτας, επίσης, αποκαλείται ο «Κύριος της ευγένειας»), η οποία πραγματοποιόταν μέσ' από τη γυναίκα στην έκσταση την οποίαν αυτή προκαλούσε, είναι μια οντολογική τελείωση συνδεόμενη με την εκ νέου αφύπνιση της διανοητικής ουσίας· για όλα τα πράγματα, έλεγε ο Δάντης, ο οποίος επίσης παρέθετε τον Αριστοτέλη,[53] η ευγένεια είναι η τελείωση της φύσης τους, και από αυτή την άποψη αναφέρονται και πάλι η πράξη της απογύμνωσης και ο συμβολισμός της γυμνότητας: ο Έρωτας έχει τη δύναμη να κάνει το πνεύμα να εξέρχεται από την «κατοικία» του και να το «κάνει να πετά χωρίς περικάλυμμα».[54]

Γενικά, το επανερχόμενο θέμα σε όλους αυτούς τους συγγραφείς είναι μια κρίση ακολουθούμενη από την έναρξη μιας καινούργιας ή μεταμορφωμένης ζωής, και συχνά είναι παρούσες ρητές αναφορές στο μυστήριο του ερμαφρόδιτου. Ο Da Barberino[55] παρουσίαζε τον Έρωτα να λέει, «Κάτι τόσο ισχυρό τον χτύπησε που πολλοί άνθρωποι νόμισαν ότι πέθανε· αλλά βρήκε και πάλι τον εαυτό του σε μια υψηλότερη ζωή». Κατέταξε τις βαθμίδες της εμπειρίας σύμφωνα με μια συγκεκριμένη ιεραρχία. Σε μια εικονογράφηση του βιβλίου του *Ερωτικά τεκμήρια*, μπορούμε να δούμε συμμετρικές αρσενικές και θηλυκές φιγούρες οι οποίες, όπως είναι φανερό και όπως ήδη επεσήμανε ο Valli,[56] είναι διατεταγμένες κατά ζεύγη. Άνδρες και γυναίκες είναι χτυπημένοι περισσότερο ή λιγότερο σοβαρά από τα βέλη του Έρωτα· στην αρχή πέφτουν στο έδαφος, αλλά όσο προχωρούμε πλησιέστερα στην κεντρική φιγούρα, στέκονται όρθιοι και κρατούν τριαντάφυλλα, σύμβολο της μυητικής τους αναγέννησης. Μετά από το τελευταίο ζευγάρι, που φέρει την επιγραφή «Μετά από αυτόν τον θάνατο, η ζωή ακολουθεί», δεν υπάρχουν πια ένας χωριστός άνδρας και μια χωριστή γυναίκα αλλά μία και μοναδική ερμαφρόδιτη φιγούρα, πάνω από την οποία ο Έρωτας, κρατώντας και ο ίδιος μερικά τριαντάφυλλα, αρχίζει να πετάει πάνω σε άσπρο άλογο. Η ερμαφρόδιτη φιγούρα φέρει μια επιγραφή με τα λόγια «Έρωτα, μας έκανες ένα αντί για δύο, με ανώτερη αρετή μέσ' από τον γάμο». Το νόημα-κλειδί δεν θα μπορούσε να δοθεί πιο καθαρά: έπειτα από την κρίση, η οποία ακόμη και μετά τους πρώτους βαθμούς πληγώνει, ρίχνει στη γη και σκοτώνει, η ένωση με τη γυναίκα και με την «υψηλότερη αρετή του γάμου» οδηγεί στον ερμαφρόδιτο (ο οποίος στην εικόνα αναπαρίσταται ακριβώς όπως ο ερμητικός Rebis), ένα στάδιο πέρ' από το οποίο ο Έρωτας θα οδηγήσει στην υψηλότερη εμπειρία μιας πραγματικής πτήσης ή υπερβατικής έκστασης. Στην πραγματικότητα, ένας άλλος Πιστός του Έρωτα, ο Nicolo de Rossi, ασχολούμενος με τις «βαθμίδες και τις αρετές του αληθινού έρωτα», πίστευε ότι το αποκορύφωμα ήταν η έκσταση εκείνη την οποία αποκαλούσε θάνατο του πνεύματος, και πρόσθετε: «Όπως ο Παύλος όταν τον συνεπήρε το όραμα», που σημαίνει, το άνοιγμα του πνεύματος στις υπερ-ατομικές και υπερ-φυσικές καταστάσεις του είναι.

Είναι ενδιαφέρον το ότι ο Δάντης συνέδεε με τη δράση του Έρωτα μιαν υποδούλωση και μιαν αλυσόδεση του «ζωικού πνεύματος», δηλαδή του νατουραλι-

στικού, *γιν* μέρους της ύπαρξης, πράγμα που τον έκανε να αναφωνεί, *Ecce Deus fortior me, qui veniens dominabitur mihi* [«Να ένας Θεός ισχυρότερος από μένα, που έρχεται να με κυβερνήσει»].[57] Είναι σαν, μέσω της αφύπνισης μιας υψηλότερης αρχής (της «δυνάμει διάνοιας» ή του νοός, της πραγματωμένης «ευγένειας» ή, σύμφωνα με την ινδουιστική ορολογία, της φωτεινής αρχής του Σίβα), μια ανώτερη κατηγορία να είχε προστεθεί στις προηγούμενες δυνατότητες της ανθρώπινης ύπαρξης. Στο *Convivio*, παρ' όλο που μια αλληγορική και λόγια ερμηνεία έχει κυριαρχήσει έναντι μιας αναγωγικής και μυητικής (ο Δάντης έλεγε κατηγορηματικά ότι έπρεπε να σταματάμε στην πρώτη), η «θαυμαστή γυναίκα της αρετής» λέγεται ότι αφυπνίζει μια «ευθεία επιθυμία» η οποία «ανατρέπει και καταστρέφει το αντίθετό της»· μια φλόγα πηγάζει απ' αυτήν «που κατακαίει κάθε έμφυτη, δηλαδή φυσική φαυλότητα» και έχει «τη δύναμη να ανανεώνει τη φύση εκείνων που την αντικρύζουν, που είναι μια θαυμαστή ιδιότητα».[58] Η σωτηρία η οποία επιτυγχάνεται μέσ' από την αφύπνιση και την ανακαίνιση της εσώτερης δύναμης του είναι, εγγυάται τη μετοχή στην αιώνια ζωή των μυημένων. Έχουμε ήδη αναφερθεί στην καθιερωμένη ετυμολογία, την οποία ένας εκπρόσωπος της ίδιας αυτής πίστης από την Προβηγκία, ο Giacomo di Baisieux, χρησιμοποιούσε ταυτίζοντας τον έρωτα με το «αθάνατο» και με την υπερνίκηση του θανάτου· μιλούσε για τους εραστές ως «εκείνους που δεν πεθαίνουν» και πρόκειται να ζουν «σ' έναν άλλο αιώνα χαράς και δόξας».[59] Εν πάση περιπτώσει, ανάμεσα στους Πιστούς του Έρωτα παρέμενε ισχυρά εδραιωμένη η πεποίθηση ότι η ένωση με τη γυναίκα οδηγεί σε μια υψηλότερη ζωή, έτσι ώστε αν αυτή χωριζόταν από τον άνδρα, εκείνος θα αντίκρυζε και πάλι τη σκιά του θανάτου.[60] Στην πραγματικότητα, ο Cecco d'Ascoli έλεγε: «Μεταμορφώθηκα στον τρίτο ουρανό/μέσ' απ' αυτή τη γυναίκα, τόσο που δεν ξέρω ποιος ήμουν./Νιώθω γι' αυτό κάθε ώρα και πιο ευλογημένος./Αυτή έδωσε μορφή στη διάνοιά μου/δείχνοντάς μου τη σωτηρία με τα μάτια της/σαν είδα την αρετή στην ίδια της την όψη./Έτσι λοιπόν, εγώ είμαι Αυτή· *κι αν αυτή χωριστεί από μένα/τότε θα νιώσω τη σκιά του θανάτου*».[61]

Θα κλείσουμε αυτό το κεφάλαιο θίγοντας δύο ακόμα σημεία. Το πρώτο αναφέρεται στον αριθμολογικό συμβολισμό. Γνωρίζουμε τον ρόλο που έπαιζε ο αριθμός τρία μαζί με τα πολλαπλάσιά του τόσο στο θεμελιώδες έργο του Δάντη όσο και στη *Vita Nuova*. Στην τελευταία, δίνεται ιδιαίτερη σημασία στην πρώτη δύναμη του τρία (τρία στο τετράγωνο), δηλαδή εννέα. Στην πρώτη συνάντηση η γυναίκα ήταν εννέα χρονών (και αυτό, δεδομένης της τραυματικής επίδρασης που είχε πάνω του η θέα της, ήταν αρκετό για να αποκλείσει τη ρεαλιστική ερμηνεία της Βεατρίκης ως απλώς ενός νεαρού κοριτσιού αυτής της ηλικίας). Η συνάντηση έγινε την ενάτη ώρα, όπως άλλωστε κι ένα από τα σημαντικότερα οράματα που αφηγείται ο ποιητής. Το όνομα της γυναίκας του, λέει λοιπόν ο Δάντης, «δεν μπορούσε να βρίσκεται υπό άλλον αριθμό εκτός του εννέα». Ο αριθμός εννέα επανεμφανίζεται ως διάρκεια μιας ορισμένης επώδυνης ασθένειας του Δάντη.[62] Προσπαθώντας να το εξηγήσει αυτό, ο Δάντης λέει μονάχα ότι «ο αριθμός τρία είναι η ρίζα του εννέα και συνιστά το εννέα αφ' εαυτού του (πολλαπλασιαζόμενος δηλαδή με τον εαυτό του) χωρίς την ανάγκη κανενός άλλου αριθμού». Όσον αφορά το τρία, αναφέρεται στη χριστιανική Τριάδα και την αποκαλεί «πρόξενο από μόνη της θαυμάτων»· και καταλήγει λέγοντας: «Η γυναίκα αυτή συνοδευόταν από αυτό το νούμερο, το εννέα, για να μας δώσει να καταλάβουμε ότι ήταν η ίδια ένα εννέα, δηλαδή ένα θαύμα, ρίζα του οποίου είναι μονάχα η θαυμαστή Τριάδα».[63] Αυτό είναι ουσιαστικά, όμως, το μισό του όλου ζητήματος γιατί μια ακριβέστερη και οικουμενικότερη όψη του συμβολισμού του τρία και των δυνάμεών του ήταν αναμφίβολα γνωστή στους κύκλους του Δάντη. Έχουμε ήδη πει ότι το τρία ήταν ο αριθμός του *γιανγκ* και κατά ποιο τρόπο σήμαινε επίσης εκείνο που προέκυπτε από την ένωση του Ενός με τον θηλυκό αριθμό, το Δύο, οδηγώντας ως εκ τούτου στην ανασύσταση της ενότητας.[64] Στην αρχαία Αίγυπτο το τρία ήταν ο αριθμός του κεραυνού, αλλά επίσης της ζωικής ορμής και της αόρατης εσωτερικής ζωής που ήταν κλεισμένη μέσα στο ανθρώπινο σώμα, του *κα*. Επιπλέον, το εννέα συνδεόταν κι αυτό με το *γιανγκ*, όπως επίσης το ογδόντα ένα, σε σημείο μάλιστα που το τελευταίο να παίζει έναν παράξενο ρόλο σε μια λεπτομέρεια των ταοϊστικών σεξουαλικών τεχνικών. Η σημασία του εννέα έγκειται στο ότι είναι η πρώτη δύναμη του τρία, ενώ η σημασία του ογδόντα ένα έγκειται στο ότι είναι η τέλεια δύναμη του τρία (3^3). Με έναν ορισμένο τρόπο, το ογδόντα ένα μας μεταφέρει πέρα από την εμπειρία της «θαυμαστής γυναίκας», και είναι σημαντικό ότι ο ίδιος ο Δάντης στο *Convivio* μιλούσε γι' αυτό και το έδινε ως την «ηλικία» μιας τέλειας και ολοκληρωμένης ζωής. Θύμιζε ότι ήταν η ηλικία του Πλάτωνα και υποστήριζε ότι και ο Χριστός θα είχε φτάσει σε αυτή την ηλικία αν δεν τον είχαν σταυρώσει. Αλλά αυτή η συμβολική ηλικία εμφανίζεται και σε άλλες παραδόσεις επίσης: την ίδια ηλικία απέδιδαν στον Λάο-Τσε. Πάνω απ' όλα, αυτό συνδέεται με τους κύκλους της εκπλήρωσης του Ενός, το οποίο ανανεώνεται μέσω της Δυάδας ή του θηλυκού, που αναπτύσσεται ως η δράση ή δύναμη του εαυτού του μέχρις ότου ταυτιστεί απολύτως με αυτή την ιδιαίτερη δύναμη και επιτύχει την «εξευγένισή» του. Τώρα ο Δάντης, ο οποίος παρουσιάζει τη Βεατρίκη να πεθαίνει στις εννέα του Ιουνίου, παρατηρούσε επίσης ότι στη Συρία ο Ιούνιος εθεωρείτο ως ο ένατος μήνας, λέγοντας εν κατακλείδι ότι αυτός ο θάνατος ήρθε όταν «ολοκληρώθηκε ο τέλειος αριθμός εννέα», δηλαδή στο '81 του δεκάτου τρίτου αιώνα.

Το άλλο σημείο που θα θέλαμε να θίξουμε αφορά τον θάνατο της Βεατρίκης. Πρώτα ο Perez και μετά απ' αυτόν ο Valli[65] συνέδεε αυτό τον θάνατο με τον θάνατο της Ραχήλ στη Βίβλο θυμίζοντας πώς ο Agostino και ο Riccardo di S. Vittore ερμήνευαν τον θάνατο της Ραχήλ ως συμβολισμό της έκστασης, ως *excessus mentis*. Ο Valli πίστευε ότι ο θάνατος της γυναίκας στη *Vita Nuova* ήταν «μια απεικόνιση της υπέρβασης του νου πέρα από τα ίδια του τα όρια στην πράξη του καθαρού διαλογισμού, μια μυστική αναπαράσταση του νου ο οποίος χάνεται μέσα στον Θεό».[66] Αλλά αυτή η ερμηνεία δεν μας φαίνεται επαρκής· για τον λόγο ότι δεν αναφέρεται απλώς και μόνο στο μυστικό επί-

πεδο, που οπωσδήποτε δεν είναι αυτό των Πιστών του Έρωτα, αλλά, κατά τη γνώμη μας, αντιστρέφει επιπροσθέτως την κατάσταση για την οποία μιλάει. Είναι βέβαιο ότι ο θάνατος της γυναίκας σηματοδοτεί την τελευταία φάση της εμπειρίας η οποία ξεκίνησε με το «νεύμα» της, και υπάρχουν ορισμένες αινιγματικές εκφράσεις σχετικά με αυτό το κεφάλαιο 27 της *Vita Nuova*. Αφού έχει αναφερθεί στον θάνατο της Βεατρίκης, ο Δάντης προσθέτει τις μυστηριώδεις λέξεις, «Δεν είναι όμως ταιριαστό σε μένα να μιλήσω γι' αυτό το γεγονός *επειδή, αν το έκανα, θα ήταν σαν να εξυμνούσα τον ίδιο τον εαυτό μου*»· λες και το συγκεκριμένο γεγονός, ο θάνατος της Βεατρίκης, ήταν απόηχος της δικής του δόξας. Η μυστική ερμηνεία την οποία προτείνει ο Valli δεν ταιριάζει στις περιστάσεις, γιατί αν αφορούσε μόνο τον θάνατο του νου (τη «θανάτωση της διάνοιας», ή των *μάνας* στη γιογκική ορολογία) θα ασχολούμαστε απλώς με μία από τις επιπτώσεις της γυναίκας και του Έρωτα στον ίδιο τον εραστή — αφήνοντας κατά μέρος το ότι ο θάνατος, ερμηνευόμενος ως μυστικό ναυάγιο, δεν θα αφορούσε τότε τη γυναίκα αλλά τον Πιστό του Έρωτα. Ωστόσο το αντίθετο δηλώνεται εδώ, και ήταν η γυναίκα εκείνη που πέθαινε, προς δόξαν του Πιστού του Έρωτα. Δεν θα μας φαινόταν τόσο παράτολμη η αντίθετη ακριβώς ιδέα, ότι δηλαδή ο τελευταίος όρος αυτής της εμπειρίας αναπαριστά την υπέρβαση της γυναίκας μέσ' από την πλήρως πραγματωμένη επανενσωμάτωσή της. Είναι

αυτό ακριβώς που στα πλαίσια του Ερμητισμού αντιστοιχεί στο «Ερυθρό Έργο», σε αντίθεση με το «Λευκό Εργο» (το οποίο προαναγγέλλει το «Μαύρο Έργο», τον «θάνατο» ή τη «διάλυση»), με άλλα λόγια μια κατάσταση της αρρενωπότητας η οποία επανασυγκροτείται πέρα από το εκστατικό άνοιγμα. Πρόκειται για την τελική κατάσταση η οποία, επίσης στον Ερμητισμό, αναφέρεται ως θανάτωσή της από εκείνον ο οποίος θανατώθηκε αλλά «ξαναγεννήθηκε». Όπως έχουμε δει, πέρα από το εννέα, ο Δάντης έκανε το ογδόντα ένα τον αριθμό που αντιστοιχεί στον θάνατο της γυναίκας.

Οδηγούμαστε σε αυτή την ερμηνεία και από ένα σημείο στο οποίο δεν δόθηκε ως τώρα αρκετή έμφαση: ενώ στον χριστιανικό μυστικισμό η ψυχή ενεργεί ως το θηλυκό που είναι η «μνηστή» του ουράνιου νυμφίου, σε όλη αυτή τη λογοτεχνία, καθώς και στον συμβολισμό της γυναίκας που συναντάμε σε θρύλους και μυθικές αφηγήσεις, οι ρόλοι γενικά αντιστρέφονται, γιατί είναι το υποκείμενο της εμπειρίας εκείνο που διαθέτει την αρσενική ποιότητα.[67] Ούτε κι εδώ θα μπορούσαμε να περιμένουμε τίποτε άλλο, αν οι Πιστοί του Έρωτα ήταν μια μυητική εταιρία και όχι μια μυστική πίστη. Μια τελευταία αντικανονικότητα δεν είναι χωρίς σημασία: ο Guido Cavalcanti, ο οποίος θα πρέπει να υπήρξε ένας από τους ηγέτες του κινήματος, βεβαιώνει ότι ο Έρωτας πηγάζει από και κατοικεί στους ουρανούς του Άρεως, όχι της Αφροδίτης — «αυτός που από τον Άρη έρχεται και κατοικεί»· και φαίνεται ότι ο Δάντης συμμεριζόταν σιωπηρά αυτή τη γνώμη. Πρόκειται για ένα σημείο του οποίου η σημασία δεν μπορεί να διαφύγει από κανέναν.

Επιμείναμε κάπως στο θέμα των Πιστών του Έρωτα επειδή με αυτούς ρίχνεται ένα είδος γέφυρας ανάμεσα σε ορισμένα από τα θέματα που τονίσαμε στη μελέτη μας και στη σφαίρα του κοσμικού έρωτα. Μιλώντας για κοσμικό έρωτα, ο Knut Hamsun έφτασε στο σημείο να τον αποκαλέσει «δύναμη η οποία μπορεί να βυθίσει τον άνθρωπο στο μηδέν και ύστερα να τον υψώσει και πάλι στους ουρανούς, σημαδεύοντάς τον με την πυρωμένη της σφραγίδα». Ο Stendhal χρησιμοποιεί τις ακόλουθες λέξεις για μια πραγματική περίπτωση «κεραυνοβόλου» έρωτα: «Μια υψηλότερη δύναμη που με κάνει να τρομάζω με πήρε από τον εαυτό μου και από τα λογικά μου». Όταν ένιωσε την ανάσα της Λόττε, ο νεαρός Βέρθερος είπε, «Ένιωσα τον εαυτό μου να πέφτει κάτω σαν να τον χτύπησε αστροπελέκι». Οι Πιστοί του Έρωτα συμμερίζονταν τέτοιες εμπειρίες, τις οποίες ανέπτυξαν κι ενσωμάτωσαν στο έργο τους έξω από κάθε συναισθηματισμό. Το θέμα αυτό είναι κεντρικό κι επανέρχεται σταθερά στα έργα τους, όπως επανέρχονται κι άλλα θέματα, τα οποία σπανίως σήμερα συλλέγουμε όταν συζητάμε τα φαινόμενα υπέρβασης στον κοσμικό έρωτα: το θέμα της έκστασης και του θανάτου, η βαθιά σημασία της καρδιάς, το τραύμα στην καρδιά θεωρούμενη ως μυστικό τόπο («το μυστικό δώμα της καρδιάς», όπως έλεγε ο Δάντης) και ως τόπο που έχει ανάγκη εξαγνισμού («η ευγενής καρδιά») γιατί από αυτήν θα ξεκινήσει το εκτυφλωτικό μυστήριο του Τρία, χάρη στην επίδραση της θαυμαστής γυναίκας και του «Κυρίου της ευγένειας».

Συμπερασματικά, πρέπει να απορρίψουμε τόσο τις αισθητικές και ρεαλιστικές ερμηνείες οι οποίες προσπαθούν να συνδέσουν τα πάντα με αληθινές γυναίκες και με εμπειρίες ανθρώπινου έρωτα απλώς μετατοπισμένες, εξαϋλωμένες και εκφρασμένες σε μια υψιπετή γλώσσα, όσο και τις συμβολικές εκείνες ερμηνείες που εισηγούνται απλώς λόγιες αφαιρέσεις ή ενδεχομένως και προσωποποιήσεις της ίδιας της Γνώσης («Ευλογημένη Σοφία»), ως δύναμης φωτισμού η οποία κατά κανένα δεσμευτικό τρόπο δεν σχετίζεται με τη δύναμη της θηλυκότητας. Την τελευταία αυτή ερμηνεία δεν ακολούθησε μόνο ο Valli αλλά και ο Guénon και ο Reghini· τέτοιες εξηγήσεις μπορεί να γίνουν δεκτές στην περίπτωση μυστικών διδασκαλιών οι οποίες βασίζονταν περισσότερο ή λιγότερο στον νεοπλατωνισμό (περιλαμβανομένης και αυτής του Bruno) ή ακόμα και στην περίπτωση της αραβοπερσικής ποίησης που άνθισε ανάμεσα στον ένατο και τον δέκατο τέταρτο αιώνα, αλλά είναι ανεπαρκείς, κατά τη γνώμη μου, όσον αφορά τους Πιστούς του Έρωτα. Γι' αυτούς το δίλημμα υπερβαίνεται, και ως ουσιώδες υπόβαθρο πρέπει να θεωρήσουμε τη δυνατότητα επικλήσεων και επαφών με την απόκρυφη θηλυκή αρχή για σκοπούς μυητικούς σε μη υλικό επίπεδο, πέρα από τις οποίες υπάρχει μόνο η πρακτική σεξουαλική μαγεία ως ακραία ανάπτυξη των δυνατοτήτων του έρωτα σ' ένα μη κοσμικό επίπεδο. Με αυτή την περιοχή δεν έχουμε ασχοληθεί ακόμα. Η τρίτη εκδοχή την οποία παραθέσαμε στην αρχή αυτού του κεφαλαίου είναι εκείνη των ασκητικών γιογκικών μεταστοιχειώσεων της δύναμης του φύλου.

Πέρ' απ' αυτό, στις επικλήσεις και στις μορφές συμμετοχής μπορούμε να διακρίνουμε δύο μονοπάτια, τα οποία τελούν υπό τα εμβλήματα, αντιστοίχως,

των δύο θεμελιωδών θηλυκών αρχετύπων: της Δήμητρας και της Ντουργκά. Το πρώτο βασίζεται στη θηλυκή-μητρική αρχή θεωρούμενη ως πηγή της ιερότητας και οδηγεί στην αιώνια ζωή, στην ειρήνη και στον φωτισμό με την ίδια έννοια που αυτά μπορούν, στην εγκόσμια ζωή, να προσφερθούν σε έναν άνδρα ο οποίος βρίσκει καταφύγιο σε μια μητρική γυναίκα. Οι Πυθαγόρειοι αναγνώριζαν μια ιδιαίτερη ιερότητα στη γυναίκα και μιλούσαν ακόμα και για τη «μητέρα μυήτρια» — *τῇ μητρί τελείῃ*· η τάση αυτή μαρτυρείται στο γεγονός ότι μετά τον θάνατο του Πυθαγόρα το σπίτι του έγινε ναός της Δήμητρας. Αυτό το θηλυκό αρχέτυπο βρήκε μια ισχυρή έκφραση στον μύθο τής ουρανίας Παρθένου και της αγίας πρέσβειρας Μητέρας. Το άλλο μονοπάτι τελεί, αντίθετα, υπό το έμβλημα της Ντουργκά, του αβυσσαλέου αφροδίσιου θηλυκού, και μπορεί να είναι είτε ο δρόμος προς τον αφανισμό είτε το μέσο υπέρβασης της Μητέρας στη μορφή αυτών που ονομάζουμε Μεγάλα Μυστήρια.

Παράρτημα στο Κεφάλαιο 5:

Για το νόημα του Σαββάτου και των «μαύρων λειτουργιών».

Συμπληρωματικά σε όσα είπαμε μέχρι τώρα σχετικά με τις υπεραισθητηριακές επικλήσεις ερωτικού περιεχομένου, μπορούμε να θίξουμε κάπως σύντομα εδώ το περιεχόμενο των εμπειριών του Σαββάτου και των λεγόμενων «μαύρων λειτουργιών».

Η δαιμονολογία των περασμένων αιώνων είναι γενικά ένα ενδιαφέρον πεδίο, αλλά ποτέ δεν έχει μελετηθεί υπό τη σωστή προοπτική. Η ορθή οπτική γωνία δεν είναι ούτε εκείνη των θεολόγων που αποδίδουν τα πάντα στον Σατανά, όπως οι κριτές της Ιεράς Εξετάσεως, ούτε αυτή των ορθολογιστών οι οποίοι καταγγέλλουν τα πάντα ως πρόληψη, ψυχοπαθολογία και υστερία. Ψυχίατροι και ψυχαναλυτές προσπάθησαν να διαλύσουν κάθε θεολογική και υπερφυσική ερμηνεία. Υποστήριξαν πως η απλή ψυχοθεραπεία οδηγεί στην εξαφάνιση φαινομένων τα οποία ως τότε αποδίδονταν στη διαβολική επιρροή. Αυτό επιβεβαιώνει τον επιφανειακό χαρακτήρα εκείνου που η γενική συναίνεση θεωρεί ως «επιστημονικό» ή «θετικό». Ορισμένα άτομα εκδηλώνουν πράγματι ψυχικές διαταραχές και έχουν μια νοσηρή ιδιοσυγκρασία, η οποία επιτρέπει την εκδήλωση υπεραισθητηριακών φαινομένων. Σε αυτές τις περιπτώσεις, ωστόσο, είναι φανερό ότι όταν επιτύχει η «θεραπεία» του ατόμου, η βάση αυτών των εκδηλώσεων υποχωρεί και οι ίδιες καταπαύουν· όμως αυτό δεν μας λέει τίποτα για την αληθινή τους φύση και τη βαθύτερή τους διάσταση.

Όσον αφορά τα Σάββατα, ακόμη και αν δώσουμε μεγάλα περιθώρια σε ό,τι έχει γενικώς αποδοθεί στην απλή πρόληψη και υποβολή (είτε πρόκειται για αυθυποβολή είτε για πλύση εγκεφάλου την οποία υπέστησαν οι κατηγορούμενοι σε τέτοιες δίκες), παρατηρούνται παρ' όλ' αυτά ορισμένα γεγονότα της «εσωτερικής» εμπειρίας με αρκετά σταθερή, τυπική θα λέγαμε, δομή. Προκειμένου αυτές οι εμπειρίες να «ενισχυθούν» σε ορισμένα άτομα, τα οποία μπορεί να εμφάνιζαν ή και να μην εμφάνιζαν σχετική προδιάθεση, χρησιμοποιούνταν ουσίες οι οποίες είχαν παρόμοια αποτελέσματα με τα ερωτικά φίλτρα. Από υλική άποψη συναντάμε αφροδισιακές σκόνες κι επίσης ναρκωτικές και παραισθησιογόνες ουσίες. Τα κείμενα της εποχής μιλούν για στραμώνιο, μπελαντόνα, υοσκύαμο, όπιο, φύλλα λεύκας, τετράφυλλο τριφύλλι, κάποια είδη παπαρούνας, κοκ· αναμεμειγμένα με ορισμένα ζωικά λίπη και παρασκευασμένα σε αλοιφές οι οποίες μπορούσαν να απορροφηθούν από το δέρμα, προκαλούσαν έτσι μια διπλού είδους μέθη: είτε βαθύ ύπνο, όπου απελευθερώνοντας τις πλαστικές δυνάμεις της φαντασίας για να δημιουργήσουν εικόνες, ζωηρά όνειρα και οράματα, είτε αφύπνιση της στοιχειακής σεξουαλικής ορμής η

οποία εκδηλωνόταν σ' ένα εκστατικό, οραματικό και φαντασιακό επίπεδο. Ακόμα, οι συγγραφείς μιλούν για τελετουργική καθαγίαση αυτών των ουσιών. Για παράδειγμα, διαβάζουμε: «Στη σύνθεση του παρασκευάσματος δεν έπρεπε κανείς να ξεχάσει ορισμένες επικλήσεις δαιμόνων και τις τελετουργίες που είχαν αυτοί επιβάλει».[68] Αυτό προφανώς υπαινισσόταν μια μυστική ενέργεια η οποία αποσκοπούσε στο να δώσει μια ειδική «δραστικότητα» στο δεδομένο φάρμακο. Αυτός ο παράγοντας πρέπει ολοφάνερα να είχε θεμελιώδη σημασία. Το αν θα αναγνωρίσουμε ή όχι την πραγματικότητά του εξαρτάται από τον βαθμό στον οποίο πιστεύουμε, για παράδειγμα, ότι τα μυστήρια είναι κάτι περισσότερο από απλώς συμβολικές τελετουργίες. Πιθανότατα σε αυτόν τον παράγοντα οφείλεται η διαφορά ανάμεσα στη γενική διαταρακτική επίδραση που ακόμη και σήμερα έχουν ορισμένα αφροδισιακά και παραισθησιογόνα, και σ' εκείνην η οποία οδηγούσε στην εμπειρία του Σαββάτου. Ένας άλλος ουσιώδης παράγοντας είναι πιθανώς η ύπαρξη μιας «παράδοσης»: ένα δεσμευτικό σύνολο εικόνων μπορούσε να προκαλείται από ένα συλλογικό ψυχικό ρεύμα, στο οποίο εισαγόταν το άτομο μέσω της συμμετοχής του στην ομάδα των αφιερωμένων σε τέτοιες πρακτικές· και αυτό ίσως εξηγεί την αξιοσημείωτη συμφωνία όσον αφορά τις βασικές εμπειρίες.

Σε αντίθεση με τον Bodin, ο Johannes Vierus στη *Δαιμονομανία* του υποστήριξε την άποψη ότι αυτές οι εμπειρίες, παρ' όλο που είχαν στη βάση τους μια υπερ-φυσική δύναμη (το «δαιμόνιο»), συνέβαιναν σε μια κατάσταση έκστασης όπου το σώμα παρέμενε ακίνητο, ενώ το υποκείμενο πίστευε ότι παρευρισκόταν σωματικά στο Σάββατο. Ο Görres διασώζει ορισμένα πειράματα τα οποία έγιναν τον δέκατο τέταρτο αιώνα από Βενεδικτίνους μοναχούς (άλλοι αργότερα τα επανέλαβαν, περιλαμβανομένου και του ίδιου του Gassendi) σε ανθρώπους οι οποίοι, αφού εκτέλεσαν όλες τις τελετουργικές προετοιμασίες για να πάνε στο Σάββατο, δέθηκαν στο κρεβάτι τους και τους παρατηρούσαν. Συχνά έπεφταν σ' ένα ληθαργικό ή καταληπτικό ύπνο, τόσο βαθύ που ακόμα και όταν τους έκαιγαν ή τους τρυπούσαν με καρφιά δεν ξυπνούσαν. Πάντοτε λεγόταν ότι για «να μεταφερθεί κάποιος στο Σάββατο» ήταν απαραίτητο να κοιμηθεί αφού είχε αλειφθεί και απαγγείλει συγκεκριμένες φόρμουλες. Έτσι η απλούστερη ερμηνεία είναι όργια της φαντασίας τα οποία βιώνονται στη διάρκεια βαθιού ύπνου. Αλλά οι παραδοσιακές ινδουιστικές διδασκαλίες κάνουν διάκριση ανάμεσα σε απλώς υποκειμενικές ψευδαισθήσεις ή όνειρα και σε μιαν αλλαγή του επιπέδου συνείδησης ή πραγματική μετατόπιση της συνείδησης στο «λεπτό» επίπεδο. Ο de Nynauld περιέγραφε ορισμένες αλοιφές που ήταν ικανές να προκαλέσουν «μια μεταφορά η οποία δεν είναι απλώς μέσα στα όρια της ψευδαίσθησης, αλλά υπαρκτή μέσα στην κατάσταση του βαθιού ύπνου»: με άλλα λόγια, μια γνήσια εξωσωματική εμπειρία. Για να το δεχθούμε αυτό, πρέπει πρώτα να σκεφθούμε ότι τέτοια φαινόμενα έχουν αναφερθεί και στη ζωή ορισμένων Χριστιανών αγίων.[69] Πρέπει ωστόσο να έχουμε υπόψιν μας ότι, στα πειράματα που αναφέρθηκαν παραπάνω, επιβεβαιώθηκαν πολλές περιπτώσεις διπλής ύπαρξης με την

έννοια ότι ένα πρόσωπο το οποίο χάρη στην επίδραση του φαρμάκου έμενε ακίνητο και αναίσθητο στο κρεβάτι του, μπορούσε την ίδια στιγμή να πει με ακρίβεια τι συνέβαινε στο περιβάλλον του (Görres). Γι' αυτό δεν θα πρέπει να αποκλείουμε το ενδεχόμενο εμπειριών οι οποίες —παρ' όλο που είναι ουσιαστικά ψυχικής φύσεως— δεν είναι απλώς υποκειμενικά οράματα ή παραισθήσεις σχιζοφρενικού τύπου αλλά διαθέτουν καθαυτές μιαν αντικειμενική διάσταση.

Ούτε πρέπει να αποκλείουμε την πιθανότητα πολύ αρχαίες, εκστατικές τελετές να συνεχίζονταν να ασκούνται στο Μεσαίωνα αποκορυφούμενες στη σεξουαλική πράξη, υπό μορφή μυστηρίου, πράγμα που θα είχε πολλά από τα χαρακτηριστικά τα οποία αποδίδονταν στο Σάββατο. Έτσι, γνωρίζουμε ότι δοξαζόταν ένας κερασφόρος θεός με το όνομα Cernunnos· ένας βωμός αφιερωμένος σε αυτόν βρέθηκε κάτω από τα θεμέλια της μητρόπολης της Νοτρ-Νταμ του Παρισιού.[70] Επιπλέον, πρέπει να θυμόμαστε ότι αρκετές αυθόρμητες ομολογίες είχαν γίνει χωρίς βασανιστήρια από ανθρώπους που συμμετείχαν στην τελετή, οι οποίοι πέθαναν χωρίς φόβο ή μεταμέλεια, πεπεισμένοι ότι είχαν κερδίσει την αιώνια ζωή. Μερικές νεαρές γυναίκες δήλωναν πως είχαν πάει στην τελετή επειδή οι καρδιές τους και οι θελήσεις τους είχαν αιχμαλωτιστεί από τον θεό. Δήλωναν ότι επρόκειτο για την «ύψιστη θρησκεία», ότι το Σάββατο ήταν ο αληθινός παράδεισος ο οποίος επρόσφερε απερίγραπτες ηδονές, τόσο εκστατικές που έπαιρναν το βάρος του σώματός τους και τους έδιναν καινούργια σώματα, «όπως αυτά των αγγέλων»· ήταν υπερήφανες για τις εμπειρίες τους και πήγαιναν στον θάνατο με την ίδια γαλήνια αταραξία όπως οι πρώτοι Χριστιανοί.[71]

Αλλά, γενικά, εδώ μιλάμε για θολές απομιμήσεις αρχετυπικών και τελετουργικών καταστάσεων οι οποίες ανακαλούσαν αρχαίες οργιαστικές λατρείες. Αν θέλουμε, μπορούμε να τις συσχετίσουμε αυτές με το συλλογικό ασυνείδητο θεωρούμενο ως παρακαταθήκη εικόνων ικανών να αφυπνιστούν και να επανενεργοποιηθούν στο λεπτό επίπεδο· ωστόσο, επιβιώματα κάθε είδους αναμιγνύονται τώρα στο ατομικό ασυνείδητο, γιατί τα υποκείμενα τέτοιων εμπειριών ανήκαν στον ευρύτερο πληθυσμό και δεν είχαν ούτε την απαραίτητη εκπαίδευση ούτε παράδοση συγκρίσιμη με εκείνη των αρχαίων μυστηρίων. Επιπλέον, πρέπει εδώ να λάβουμε υπόψη μας το γεγονός μιας γενικότερης παραμόρφωσης ή εκφυλισμού, οφειλόμενο στο χριστιανικό περιβάλλον το οποίο προσέδιδε ένα χαρακτήρα αμαρτίας σε οτιδήποτε σχετιζόταν με το σεξ. Υπό τέτοιες συνθήκες και σ' ένα σύστημα συγκεχυμένων και κάπως διαταραγμένων επικλήσεων, «διαβολικές» μορφές και μορφές αντινομισμού ήταν εύκολο να επικρατήσουν στην επιφάνεια παρόμοιων εκδηλώσεων. Ο δαιμονισμός συχνά δεν είναι παρά μια παραμόρφωση θεμάτων και εικόνων τα οποία ανήκαν σε μια προγενέστερη, εκτοπισμένη λατρεία στο βάθος της καινούργιας που την αντικατέστησε. Πολλά τέτοια παραδείγματα μπορούν να βρεθούν στην ιστορία των θρησκειών. Στον μηχανισμό του ασυνειδήτου, όταν επανενεργοποιούνται τέτοιου είδους ψυχικά επιβιώματα, είναι εύκολο να προσλάβουν αυτά αυτομάτως μιαν ανταγωνιστική,

κακοποιό ή και σατανική μορφή.[72] Γι' αυτό, πρέπει να θεωρούμε ότι σε περιπτώσεις εμπειριών όπως αυτές του Σαββάτου, όσοι συμμετείχαν ελάχιστη συνείδηση είχαν του πραγματικού τους περιεχομένου, και βίωναν απλώς αυτό το περιεχόμενο έμμεσα μέσ' από τις γρήγορες αλλαγές εικόνων του Σαββάτου των μαγισσών, ώστε να κάνουν με καλή πίστη ομολογίες οι οποίες συμμορφώνονταν ακριβώς με το διαβολικό σενάριο που είχαν ήδη κατασκευάσει οι ιεροεξεταστές.

Τέλος, πρέπει να πούμε κάτι για τις μορφές των ζώων που συμμετείχαν σε μια τέτοια φαντασμαγορία. Πρέπει να έχουμε στο μυαλό μας κι εδώ επίσης τις συνέπειες μιας ανακίνησης των βαθύτερων και προ-προσωπικών στρωμάτων του είναι, όπου επιβιώνουν λανθάνουσες ζωικές δυνατότητες οι οποίες αποκλείστηκαν από την εξέλιξη. Αυτές οι δυνατότητες, οι οποίες παίζουν σημαντικό ρόλο στον τοτεμισμό, μπορούν επίσης να ενεργοποιηθούν και να εμπλακούν στην επικλητική διαδικασία ώστε να παράγουν υπό μορφήν προβολής ζωοανθρώπινες εικόνες ή ζωώδεις παραμορφώσεις της ανθρώπινης εικόνας οι οποίες αντιστοιχούν γενικά στα κατώτερα και τα πιο άμορφα περιεχόμενα που ανακινούνται στην όλη διαδικασία. Αλλά απ' όλες τις άλλες απόψεις αυτή η διαδικασία μπορεί να θεωρηθεί όμοια με τη διονυσιακή άρση των αναστολών και με τις αρχαίες τελετουργίες ερωτικής και οργιαστικής μύησης.

Αξιοποιώντας πληροφορίες από συγγραφείς οι οποίοι ασχολήθηκαν με αυτό το θέμα τους περασμένους αιώνες, όπως οι Buguet, N. Remigius, Bodin, Del Rio, Binsfeldius και Don Calmet, ο De Guaita ανασύστησε ουσιαστικά τη βασική εμπειρία του Σαββάτου ως ακολούθως.[73] Στην διαβολική συνάθροιση η «βασίλισσα του Σαββάτου» εμφανιζόταν σαν μια γυμνή νεαρή γυναίκα, συχνά μια παρθένα, εξαιρετικής ομορφιάς και καβάλα σ' ένα μαύρο κριάρι (ο Pierre de Lancre έγραφε: «Όλες οι γυναίκες που είδαμε να έχουν επιλεγεί για τον τίτλο της βασίλισσας ήταν γλυκιές και είχαν το σημάδι μιας ομορφιάς που τις ξεχώριζε από τις άλλες»). Η παρθένα εμυείτο από τα πρόσωπα που ιερουργούσαν με διαδοχικές τελετές, αλειφόταν κι εν συνεχεία διακορευόταν πάνω στον βωμό. Σύμφωνα μ' έναν μάρτυρα, αυτό την έκανε να υφίσταται «ένα θαυμαστό και τρομερό βασανιστήριο». Ένα γενικευμένο όργιο ακολουθούσε στο οποίο ο βίαιος και ανταγωνιστικός τρόπος εκδήλωσης του στοιχειακού έρωτα σε ελεύθερη και άμορφη κατάσταση κατέληγε σε ακόλαστες, αιμομικτικές ή αφύσικες ενώσεις και σ' έναν ομαδικό βιασμό της νέας ιέρειας. Στο ξαπλωμένο σώμα της, σαν πάνω σε παλλόμενο βωμό, η αρσενική Αίγα του Σαββάτου, τώρα υπό αμφίεση ημιανθρώπινη, ιερουργούσε προσφέροντας καρπούς στο «Πνεύμα της Γης», την αρχή κάθε γονιμότητας. Μερικές φορές ελευθερώνονταν πουλιά σαν μια συμβολική τελετή της απελευθέρωσης των πιστών του Σαββάτου (μια επίκληση στον «δαίμονα της ελευθερίας» ίσως· ένα από τα ονόματα που είχε ο Διόνυσος στη Ρώμη ήταν «Ελεύθερος»). Μερικές φορές ζύμωναν μια πίτα για να γίνει μια γαμική προσφορά ή μια κοινωνία μέσω της κοινής μετάληψης. Λέγεται ότι στο τέλος η βασίλισσα του Σαββάτου σηκωνόταν και, σαν θριαμβεύον

θύμα, αναφωνούσε φόρμουλες όπως «Κεραυνέ του Θεού, χτύπα αν τολμάς τώρα!» (σε μια παρόμοια τελετή με σεξουαλικό υπόβαθρο η οποία ετελείτο στη Σλαβονία μέχρι τον δωδέκατο αιώνα, αναφέρεται η φόρμουλα «Ας γιορτάσουμε τώρα, γιατί ο Χριστός καταπατήθηκε!»).[74] Ένα αντικειμενικό στοιχείο ενυπήρχε στο ότι όσοι συμμετείχαν σε αυτή την οργιαστική μύηση αποκτούσαν τα μυστικά της σύνθεσης ερωτικών φίλτρων, δηλητηρίων και ελιξιρίων. Η κατοχή τέτοιων χαρισμάτων είναι αυστηρά επιβεβαιωμένη.[75] Σύμφωνα με πληροφορίες που έχουμε από τις δίκες, συχνά στα Σάββατα επικαλούνταν την Άρτεμη (μέχρι τον δέκατο έκτο αιώνα, *ire ad ludum Dianae* [«να πας στο παιχνίδι της Αρτέμιδας»] σήμαινε ακριβώς να πας στο Σάββατο) μαζί με τον Λούσιφερ, μια ολοφάνερα «αντεστραμμένη» μετάθεση του αρσενικού θεού του φωτός.[76] Όπως είναι πολύ γνωστό, μια ορισμένη φιγούρα στον γερμανικό κόσμο ήταν η Vrowe Holda με τα διφορούμενα χαρακτηριστικά της, ευγενή και τρομακτικά, δωρήτρια της χάριτος και αφανίστρια, χαρακτηριστικά τα οποία ήδη επισημάναμε στο θηλυκό αρχέτυπο. Το Όρος των Μαγισσών του Σαββάτου και η Νύχτα της Βαλπούργης συγχέονταν με το όρος όπου κατοικούσε η Αφροδίτη, όρος το οποίο κατά τις χριστιανικές αντιλήψεις είχε μεταμορφωθεί σε διαβολικό τόπο της αμαρτίας. Δεν στερείται νοήματος το ότι οι πραγματικές τελετές έπρεπε να γίνονται κοντά στα ερείπια παγανιστικών ναών ή γενικώς αρχαία ερείπια (για παράδειγμα, στην κορυφή του Puyde-Dome της Ωβέρνης, όπου ήταν τα ερείπια ενός ναού του Ερμή), σε ντόλμεν ή άλλα μεγαλιθικά μνημεία.

Έχει συχνά παρατηρηθεί ότι, στο σενάριο της φαντασμαγορίας του Σαββάτου των μαγισσών, ο *ιερός άρχων* επανεμφανίζεται υπό μορφήν αρσενικής αίγας, του ιερού συμβολικού ζώου (που από τους Έλληνες ταυτιζόταν άλλοτε με τον Πάνα και άλλοτε με τον Διόνυσο) το οποίο έσμιγε με τις νεαρές γυναίκες εν είδει ιερού γάμου σε μία από τις λατρείες της αρχαίας Αιγύπτου, ενώ η γυμνή γυναίκα η οποία λατρευόταν ως η ζώσα θεά είναι μια παραλλαγή του αρχαίου μεσογειακού θέματος. Έχουμε ήδη αφηγηθεί πώς στην περιοχή του Αιγαίου, για παράδειγμα, η λατρεία της θεάς συγχεόταν με αυτήν της ιέρειάς της και πόσο παρόμοια ίχνη επιβιώνουν στις μυστικές οργιαστικές τελετές ορισμένων σλαβικών αδελφοτήτων. Αν και σποραδικά, τελετουργικές δομές όμοιες με αυτές του Σαββάτου είχαν αποδοθεί και στους Γνωστικούς. Έτσι μας λένε ότι ο Μαρκίων ο Γνωστικός διακόρευσε κάποια νεαρά κορίτσια τα οποία έπεισε ν' ανεβούν σε ένα βωμό, και με τον τρόπο αυτό τα έχρισε και τα έκανε προφήτιδες. Όπου τέτοιες περιπτώσεις έχουν κάποια εγκυρότητα, πρόκειται προφανώς για τεχνικές σεξουαλικής μύησης. Όσον αφορά τον αρχαίο κόσμο, ακόμα, ο Πλίνιος[77] μας μιλάει για νυχτερινά Σάββατα των μαγισσών στο όρος Άτλας με αχαλίνωτους χορούς και μια οργιαστική απελευθέρωση των στοιχειακών δυνάμεων του ανθρώπου ταυτόχρονα με την παρουσία εκδηλώσεων αρχαίων θεών και θεαινών της φύσης. Πρέπει λοιπόν να θεωρούμε τα Σάββατα ως μια επανενεργοποίηση τέτοιων τελετουργικών δομών βασιζόμενη σε μια σκοτεινή απελευθέρωση ενεργειών στο λεπτό επίπεδο, όπου μπορούν να αναδύονται δραστι-

κά αρχετυπικές δυνάμεις και να εμφανίζονται μορφές έκστασης οι οποίες σπάνιως επιτυγχάνονται στο πεδίο της κανονικής εγρήγορης συνείδησης. Ακόμα μπορούμε να δείξουμε ότι, αν τελετές οι οποίες επιτελούνται μέσ' από ανθρώπινα πρόσωπα, υλικές ενέργειες και φυσικά βοηθήματα έχουν πράγματι κάποιαν αποτελεσματικότητα, αυτό συμβαίνει επειδή η συνείδηση μεταφέρεται στο λεπτό επίπεδο.

Έχουμε ήδη αναφέρει τους τεχνικούς λόγους που κάνουν την εμπειρία διαβολική, οι οποίοι οφείλονται στον ρόλο που έχει παίξει η χριστιανική καταστολή και η θεολογική καταδίκη της σεξουαλικότητας. Αλλά πρέπει εξ αρχής να λάβουμε υπόψη μας και το ενδεχόμενο μιας συνειδητής, «τεχνικής» χρήσεως του οτιδήποτε είχε τον χαρακτήρα του «διαβολικού» και του άμορφου στα πλαίσια των αντιλήψεων μιας δεδομένης θρησκείας· μια τέτοια χρήση ήταν πιθανό να επιδιώκεται για τους σκοπούς μιας ειδικής υπέρβασης των θρησκευτικών μορφών και συμμετοχής σε μια ελεύθερη προϋποθέσεων και ορίων κατάσταση ύπαρξης. Θα μπορούσαμε να πούμε, ίσως ακόμη πιο απερίφραστα, ότι στις περιπτώσεις αυτές όπου η μορφή εμφανίζεται ως περιορισμός, καλείται στην επιφάνεια εκείνο το οποίο βρίσκεται «κάτω» από τη μορφή (στην οποία αντιστοιχούν, και ιδιαίτερα στις θεοκεντρικές θρησκείες, συγκεκριμένες θείες φιγούρες, δόγματα, θετικοί κανόνες, απαγορεύσεις, κοκ.). Σε ανώμαλες περιπτώσεις όπου, παρ' όλ' αυτά, παραμένουμε στο κύριο ψυχικό ρεύμα της αντίστοιχης παράδοσης, μια τέτοια τεχνική μπορεί από τα έξω να προσλαμβάνει τη μορφή μιας αντιθρησκείας, της αντεστραμμένης θρησκείας ή του Σατανισμού.

Σε αυτά τα πλαίσια μπορούμε να αναφερθούμε σε μια ειδική λεπτομέρεια. Σε μία απο τις περιγραφές του Σαββάτου λέγεται ότι ένα αποκρουστικό φιλί, *osculum sub cauda* [«φιλί κάτω από την ουρά»], το οποίο δινόταν από τους πιστούς στον θεό της τελετής, δηλαδή στην ανθρώπινη φιγούρα που ιερουργούσε εκπροσωπώντας τον θεό, ισοδυναμούσε με χρίσμα της «σατανικής» πίστης τους. Άλλες μαρτυρίες, ωστόσο, λένε καθαρά ότι δεν ήταν απαραίτητη μια τέτοια τελετουργία. Εδώ μπορεί να έχουμε να κάνουμε με μια απίστευτα και αποκρουστικά παραμορφωμένη εκδοχή κάποιου εντελώς διαφορετικού πράγματος. Ο De Lancre έγραφε ότι εκείνο περί του οποίου επρόκειτο εδώ ήταν ίσως ένα δεύτερο πρόσωπο, ένα μαύρο πρόσωπο, το οποίο είχε πίσω του το είδωλο ή το πρόσωπο που ιερουργούσε, δεμένο κατά κάποιον τρόπο στο σβέρκο του όπως το δεύτερο πρόσωπο του Ιανού.[78] Αυτός ο συμβολισμός είναι αρκετά σαφής· αν το φωτεινό ανοιχτόχρωμο πρόσωπο μπροστά εκπροσωπούσε τον «εξωτερικά» εκδηλωμένο Θεό, το μαύρο πρόσωπο από πίσω αντιπροσώπευε την αβυσσαλέα, άμορφη θεότητα που προχωρούσε βαθύτερα από τον εκδηλωμένο Θεό. Στα αιγυπτιακά μυστήρια, η φόρμουλα που αφορούσε το έσχατο μυστικό αποκαλούσε τον Όσιρι «μαύρο θεό»· παράλληλα, μπορούμε να βρούμε ακριβείς αναφορές σε αυτή την όψη της θεότητας στην πρώιμη ελληνική χριστιανική πατρολογία, η οποία ήταν επηρεασμένη από τις διδασκαλίες των μυστηρίων και τον νεοπλατωνισμό (Διονύσιος ο Αρειοπαγίτης, για παράδειγμα). Κι έτσι όλο αυτό μπορεί να έχει παραμορφωθεί σε μια αποκρουστική μαγική τελετουργία στη θέση μιας καθαρής ομολογίας πίστεως ή «λατρείας» της άμορφης θεότητας η οποία μέσ' από το κατώτερο ζητούσε να φτάσει στο υψηλότερο, δηλαδή στον «μαύρο Θεό», τον *Deus Ignotus*. Αλλά είναι δύσκολο να πούμε σε ποιον ακριβώς βαθμό ισχύει αυτό στην περίπτωση τελετουργιών και απόκρυφων λατρειών, μεταξύ των οποίων συγκαταλέγονται και οι ίδιες οι «μαύρες λειτουργίες».

Αν οι πληροφορίες που έχουμε στη διάθεσή μας σχετικά με την πραγματική τέλεση της Μαύρης Λειτουργίας είναι πενιχρές και αναξιόπιστες, διαθέτουμε αρκετά στοιχεία για την τεχνική της διαβολικής αντιστροφής της Καθολικής τελετουργίας. Μπορούμε ν' αφήσουμε κατά μέρος εδώ την απλώς βλάσφημη, παιγνιώδη και ιερόσυλη εκδοχή η οποία βγαίνει από ευφάνταστες περιγραφές όπως αυτές του Huysmans. Τα λίγα που πράγματι γνωρίζουμε αφορούν πράξεις οι οποίες είχαν σκοπούς πρόστυχα μαγικούς μάλλον παρά εκστατικούς, όπως στην περίπτωση της Μαύρης Λειτουργίας την οποία εθέσπισε η Αικατερίνη των Μεδίκων. Η δομή της τελετής εμφανίζει ίχνη ομοιότητας με τις αρχαίες τελετές των μυστηρίων της Αφροδίτης, κι εκείνο που βιωνόταν στη φαντασμαγορία του Σαββάτου εδώ εκδραματιζόταν εν μέρει στο επίπεδο της πραγματικότητας. Πράγματι, επίκεντρο της τελετής εδώ ήταν μια νεαρή γυναίκα η οποία ξάπλωνε στον βωμό και ενεργούσε ως βωμός η ίδια. Η στάση την οποία μερικές φορές έπαιρνε, με τα πόδια ορθάνοιχτα ώστε να επιδεικνύει το φύλο της, το *os sacrum* [«ιερό στόμα»] σύμφωνα με την έκφραση ενός οπαδού του Ερμητισμού, ήταν η ίδια με τις αναπαραστάσεις ορισμένων αρχαίων θηλυκών θεαινών της Μεσογείου. Παράλληλα με την αντεστραμμένη τέλεση της Λειτουργίας, φαίνεται ότι η τελετή συνίστατο σε διαδικασίες παρόμοιες μ' εκείνες που περιγράψαμε παραπάνω σε σχέση με το Σάββατο. Η πιο φρικιαστική λεπτομέρεια, η πιθανολογούμενη θυσία ενός βρέφους πάνω στον βωμό, δεν ήταν μόνο μια διαβολική μίμηση της θυσιαστικής τελετής της Ευχαριστίας αλλά έκανε επιπροσθέτως νύξη στην αιματηρή θυσία και την πόση του αίματος στα οποία υποτίθεται ότι, σε ορισμένες μορφές της αρχαίας πίστης, έβρισκε ευχαρίστηση η Θεά. Από την άλλη μεριά, αυτή θα μπορούσε να είναι μια μαγική τεχνική με σκοπό να προσφέρει ένα σώμα για την αληθινή εμφάνιση μιας τέτοιας θεότητας. Μια λεπτομέρεια που είναι σημαντική όχι μόνο όσον αφορά αυτό το συγκεκριμένο σημείο, είναι η εξής: ήταν απολύτως απαραίτητο η τελετή στο σύνολό της να τελείται από έναν κανονικά χειροτονημένο ιερέα. Στην πραγματικότητα, σύμφωνα με το Καθολικό δόγμα, εκτός από κάποιον ο οποίος είχε άμεσα χριστεί από τον Θεό, μόνο ένας ιερέας μπορούσε να επιτελέσει το μυστήριο της μετουσιώσεως μέσω της αντικειμενικής δύναμης που έλαβε κατά τη χειροτονία, η οποία, και αν ακόμα για κάποιο λόγο του είχε απαγορευθεί να την ασκεί, δεν μπορούσε ούτε να χαθεί ούτε να ανακληθεί. Τώρα, οι τελετές για τις οποίες μιλάμε μπορούσαν να έχουν κάποιαν αποτελεσματικότητα μόνο υπό την προϋπόθεση ότι το πρόσωπο που ιερουργούσε κατείχε αυτή τη δύναμη της μετουσιώσεως,

δύναμη η οποία μπορούσε να καλέσει και ν' αφυπνίσει πραγματικές παρουσίες σε επιδεκτικά αντικείμενα, όχι μόνο σε άψυχα πράγματα (όπως στην όστια της Ευχαριστίας) αλλά και σε ανθρώπινα πλάσματα. Ένα τέτοιου είδους «μυστήριο» υποτίθεται ότι λάβαινε χώρα και στο ίδιο το πρόσωπο της γυμνής γυναίκας που κειτόταν πάνω στο βωμό, έτσι ώστε να προκληθεί μια στιγμιαία μαγική ενσάρκωση του αρχετύπου, της υπερβατικής δύναμης της γυναίκας και της θεάς. Αν υποθέσουμε ότι πράγματι γινόταν επίκληση σε αυτή την υπεραισθητηριακή δύναμη, μπορούμε κάλλιστα να φανταστούμε μια πρακτική χρήση της. Αρκεί μόνο να σκεφτούμε ότι η χρήση μιας τεχνικής της αντιθρησκείας ταυτόχρονα με την ανάδυση κάθε τι του άμορφου και «κολασμένου» κατά την αντίληψη της ιστορικής παράδοσης, συνεπάγεται σοβαρούς κινδύνους και προϋποθέτει ότι το πρόσωπο που ιερουργεί διαθέτει ειδικές και εξαιρετικές ικανότητες ώστε να αποτρέψει τις πλέον σατανικές συνέπειες, με την κυριολεκτική σημασία του όρου. Οι κίνδυνοι ήταν μικρότεροι όπου τέτοιες τελετές σεξουαλικής μαγείας ασκούνταν στα πλαίσια μια ομοιοπαθητικής παράδοσης και δεν προσέφευγαν στην τεχνική της αντιστροφής, αποφεύγοντας έτσι έναν αντινομιακό χαρακτήρα, όπως θα δούμε σύντομα.

Φαίνεται ότι η θεότητα στις πρακτικές της μαύρης μαγείας κατά τον δέκατο έβδομο και δέκατο όγδοο αιώνα ήταν θηλυκή. Ονομαζόταν Ασταρώθ, όνομα
258 το οποίο είχε την ίδια ρίζα με το Αστάρτη, Αστορέθ, Αττάρ, Ασ-τουρ-τού, κοκ. πράγμα που μας οδηγεί να δεχθούμε ότι συνδεόταν με την Αστάρτη-Ιστάρ (στις σημιτικές γλώσσες *-ωθ*, όπως στον τύπο Ασταρώθ, είναι κατάληξη πληθυντικού), ακόμα και όταν το φύλο της θεότητας δεν ήταν σαφώς προσδιορισμένο. Υπήρχαν φορές που στις Μαύρες Λειτουργίες ιερουργούσαν γυναίκες.

Σαν μια τελευταία παρατήρηση σχετικά ειδικώς με το Σάββατο, πρέπει να προσέξουμε ότι, παρ' όλο που χρησιμοποιούν τα ίδια μέσα, εμπειρίες αυτού του είδους στο λεπτό επίπεδο δύσκολα γίνονται κατανοητές από τον σύγχρονο άνθρωπο, δεδομένου ότι δεν πρόκειται για απλά όργια της φαντασίας τα οποία θα ανήκαν στη σφαίρα της ατομικής ερωτικής φαντασίωσης αλλά συνεπάγονται μάλλον αληθινές επαφές και επικλήσεις. Η απαραίτητη γι' αυτά ψυχική ατμόσφαιρα δεν μας είναι πλέον προσιτή, και μια διαδικασία εστίασης όλο και περισσότερο στο ψυχολογικό πεδίο έχει κλείσει το υποκείμενο στον εαυτό του, στην καθαρή του υποκειμενικότητα. Πέρα από μερικές όντως εξαιρετικές περιπτώσεις, το μόνο πεδίο που προσφέρεται σήμερα για ενδεχόμενες εμπειρίες πέρα από την κοινή ψυχική διαδικασία είναι τέτοιο ώστε, κατά κανόνα, οι εμπειρίες αυτές υπόκεινται σε κοινότοπες ερμηνείες όπως εκείνες του Jung, ή αλλιώς ανάγονται στην «ψυχεδελική» σφαίρα λόγω της κοσμικής και διαταρακτικής χρήσης ορισμένων φαρμάκων.

Το δόγμα του Ερμαφρόδιτου στον χριστιανικό μυστικισμό.

Είδαμε στον Σκώτο τον Εριγένη ότι το δόγμα του ερμαφρόδιτου έχει εμφανιστεί

μέσα στα πλαίσια της χριστιανικής θεολογίας. Χωρίς κανένα ορατό δεσμό με τον Σκώτο αλλά ξεκινώντας, απεναντίας, με τον Jakob Boehme, το θέμα αυτό έρχεται και πάλι στο φως μέσ' από μία ελάχιστα γνωστή ομάδα μυστικιστών και ερμηνευτικών συγγραφέων οι οποίοι, παρ' ότι παραμένουν ουσιαστικά μέσα στον περίβολο του Χριστιανισμού, προσπάθησαν να δείξουν ότι η διαφοροποίηση των φύλων υπήρξε μια συνέπεια της πτώσεως του αρχικού ανθρώπου, ο οποίος είχε δημιουργηθεί από τον Θεό κατ' εικόνα του, αρσενικός και θηλυκός, δηλαδή ερμαφρόδιτος.

Αναφέραμε ότι στην Καββάλα είχαν ήδη γίνει προσπάθειες να δοθεί ένα τέτοιο νόημα στον βιβλικό μύθο, και ότι ειδικά ο Λεόν ο Εβραίος είχε προσπαθήσει ρητά να κάνει τη βιβλική πηγή να συμπλεύσει με το πλατωνικό *Συμπόσιο*. Αναπτύσσοντας παρόμοιες ιδέες, αλλά δίχως καμία αναφορά στον Πλάτωνα και παραμένοντας αποκλειστικά σε βιβλικό έδαφος, αυτοί οι Χριστιανοί συγγραφείς, αρχής γενομένης από τον Boehme, ωθήθηκαν προς εξεζητημένους και κάπως αφύσικους στοχασμούς προκειμένου να ενοποιήσουν σε ένα αρμονικό και ομοιογενές σύνολο θέματα τα οποία προέρχονται από πολύ διαφορετικές πηγές μέσα στη Βίβλο. Στην πραγματικότητα η Γένεσις, σε αντίθεση με τον Πλάτωνα, μιλούσε πρώτα για το αρχικό πλάσμα το οποίο δημιουργήθηκε ως ανδρόγυνο κι εν συνεχεία περιέγραφε την εμφάνιση των φύλων, όχι ως συνέπεια του αμαρτήματος αλλά ως έργο του Θεού, ο οποίος αντελήφθη, κατά κάποιον 259
τρόπο, ένα σφάλμα στο έργο του των εφτά ημερών της δημιουργίας. Συνειδητοποιώντας ότι δεν ήταν καλό για τον Αδάμ να είναι μόνος του, ο Θεός τον διαίρεσε και σχημάτισε από αυτόν την Εύα. Τέλος, κι ενώ τα φύλα ήδη υπήρχαν, η Γένεσις μιλά για το αμάρτημα του Αδάμ, στο οποίο δεν μπορούσε να δώσει, όπως είπαμε και νωρίτερα, σεξουαλική αιτιολογία αφού η εντολή του να πολλαπλασιαστούν και να γίνει ο άνδρας με τη γυναίκα του «σάρκα μία» απαντώνται στη Γένεση πριν από την αφήγηση της ανυπακοής και της πτώσεως του Αδάμ.

Η θεωρία του ερμαφρόδιτου, ωστόσο, είχε τέτοια επιρροή σε ορισμένους χριστιανούς μυστικούς και συγγραφείς ώστε προσπέρασαν αυτές τις ανακολουθίες και προσπάθησαν να αναγάγουν αυτή τη θεωρία σε ίση αξία με τη βιβλική αφήγηση. Ο Boehme, ο οποίος εγκαινίασε αυτό το ρεύμα σκέψης, δεν ήταν μόνο ενήμερος του ερμητικού στοχασμού αλλά και είχε υιοθετήσει από τον αλχημικό Ερμητισμό ένα μέρος της συμβολικής του ορολογίας (έτσι ο Boehme έκανε το Θείο, τον Υδράργυρο, το Νίτρο, το Πυρ, το Ύδωρ, το Άλας, κοκ. σύμβολα κοσμικών πνευματικών δυνάμεων). Πιθανότατα παρέλαβε τη θεματική του ανδρόγυνου όχι από τη μυστική ιουδαϊκή θεολογία της Καββάλα αλλά από τον Ερμητισμό, ο οποίος ήδη την είχε στη μορφή του Rebis μέσω μιας ανεξάρτητης παράδοσης που πήγαζε απευθείας από τα μυστήρια και από κάποιους γνωστικιστικούς κύκλους.[79]

Ο Boehme αναδιάρθρωσε ως ακολούθως τον βιβλικό μύθο. Στην αρχή, ένα ερμαφρόδιτο ον δημιουργήθηκε το οποίο συγχώνευε μέσα του την αρσενική και

τη θηλυκή αρχή (τις οποίες ο Boehme ονόμαζε Απόχρωση του Πυρός και Απόχρωση του Φωτός). Ο ύπνος του Αδάμ δεν ήταν μια κατάσταση στην οποία τον έριξε ο ίδιος ο Θεός όταν, από δικό του θέλημα, ο Θεός αποφάσισε να χωρίσει την Εύα από τον Αδάμ, αλλά το πρώτο σύμβολο της Πτώσεως. Στον Boehme ο ύπνος αυτός υπονοεί την κατάσταση στην οποία βρέθηκε ο Αδάμ από τη στιγμή που καταχράσθηκε την ελευθερία του, αποσχίστηκε από τον θείο κόσμο και «φαντάστηκε» ότι βρισκόταν στον κόσμο της φύσης, καθαιρώντας έτσι τον εαυτό του και δένοντάς τον για πάντα με τη γη. Ορισμένοι από τους συνεχιστές του έργου του Boehme συνέδεσαν αυτό τον ύπνο με τον ίλιγγο ο οποίος κυρίευσε τον Αδάμ όταν είδε τα ζώα να ζευγαρώνουν και πόθησε να τα μιμηθεί. Η εμφάνιση των φύλων ήταν λοιπόν η συνέπεια αυτής της αρχικής Πτώσεως· αλλά γι' αυτήν επρόκειτο να δοθεί ένα θείο φάρμακο, σαν ο Θεός να συναισθάνθηκε την κατάσταση της στέρησης και της επιθυμίας του εκπεσμένου όντος και του έδωσε τη γυναίκα, την Εύα, για να τον προφυλάξει από μια χειρότερη έκπτωση.[80] Ο Λεόν ο Εβραίος είχε ήδη διδάξει ότι ο αρχικός σκοπός του ανθρώπου δεν ήταν η αναπαραγωγή αλλά ο θείος διαλογισμός, ο οποίος μπορούσε να εξασφαλίσει την αιώνια ζωή δίχως την ανάγκη της αναπαραγωγής. Μόνον αφού ο άνθρωπος έγινε θνητός εξαιτίας της αμαρτίας του, ο Θεός του έδωσε τη δύναμη να αναπαράγεται προσφέροντάς του ως ταίρι του την Εύα ώστε με τον ένα ή με τον άλλο τρόπο να μην αφανιστεί το ανθρώπινο είδος.[81]

Όμως ας επιστρέψουμε στον Boehme: η αφήγηση του καρπού και του όφεως (του αληθινού αμαρτήματος, σύμφωνα με την ορθόδοξη εκδοχή) δεν θα έπρεπε ν' αναφέρεται σε μια δεύτερη Πτώση ή μια δεύτερη φάση της Πτώσεως. Ο J.J. Wirtz, ένας οπαδός του Boehme, εξιστορεί ως ακολούθως τη γέννηση της Εύας: όταν είδε τα ζώα να ζευγαρώνουν, ο Αδάμ γέννησε αρχικά την Εύα ως μαγική εικόνα (θα μπορούσαμε να πούμε, μια πυρετώδη εικόνα, προβολή της ίδιας του της επιθυμίας), την οποία εν συνεχεία επλήρωσε με γήινη ουσία. Τέλος, ο Θεός επενέβη εμφυσώντας μέσα της το θείο του πνεύμα και της έδωσε αληθινή ύπαρξη, έτσι ώστε τα δύο έκτοτε αποτελούν ένα.[82]

Σε αυτόν τον εικοτολογικό και αφηρημένο στοχασμό συναντάμε έναν τυπικό αναδιπλασιασμό της θηλυκής αρχής σε σχέση με το δόγμα της Σοφίας, της ουρανίας Παρθένου. Το αδιαίρετο αρχικό ον θα πρέπει να είναι ενδόμυχα ενωμένο «σ' ένα ιερό και απόκρυφο μείγμα» μέσα στο «εκθαμβωτικό σώμα της ουράνιας Σοφίας». Ενωμένος με αυτήν, ο Αδάμ θα μπορούσε να επικοινωνεί με τον Θεό και να επιτελεί όλα τα θαύματα.[83] Ο Gichtel μιλούσε γι' αυτή τη Σοφία ως το «φως της φλεγόμενης ψυχής» στο αρχικό ον· όταν έβλεπε τη Σοφία ως την «απόφαση δια της οποίας ο Θεός δημιούργησε τα πάντα»[84] ή ως τη «δύναμη» του Θεού, την έκανε να εμφανίζεται ως ισοδύναμη με την ινδουιστική Σάκτι. Παρομοιαζόταν επίσης με το Δέντρο της Ζωής και ονομαζόταν Ύδωρ της Ζωής (M. Hahn) — κι εδώ βρίσκουμε δεσμούς με τα παραδοσιακά σύμβολα του θηλυκού όπως μας είναι ήδη γνωστά.[85] Τελικά, η Σοφία ήταν επίσης η «ουράνια γνώση». Ο Boehme και ο Gichtel περιέγραφαν επίσης την Πτώση ως ακολού-

θως: όπως ο Λούσιφερ, ο αρχικός άνθρωπος θέλησε να κυριαρχήσει την Παρθένο, η οποία τότε διαχωρίστηκε από αυτόν έτσι που στον ίδιον δεν έμεινε άλλο από τη διάπυρη αρχή, άνυδρη και διψασμένη και στερημένη από φως. Άλλοι συγγραφείς (π.χ. ο Gottfried Arnold) πίστευαν ότι ήταν η ίδια η σαρκική επιθυμία που έκανε το αρχικό ον να χάσει τη «μυστική του σύζυγο».[86] Ωστόσο, ακόμα και στην ταπεινή του κατάσταση όπου ποθούσε τις γυναίκες, ήταν πάντοτε, μυστικά, η Παρθένος το πραγματικό αντικείμενο της επιθυμίας του· πάντα διψούσε γι' αυτήν, ακόμα και όταν ένιωθε κορεσμένος από σαρκική και γήινη απόλαυση. Η «ασθενής» γήινη γυναίκα ήταν μόνο ένα υποκατάστατό της. Η ολοκλήρωση της ύπαρξης την οποία φαινόταν να του προσφέρει ήταν αυταπάτη. Ο Boehme έκανε τη βιβλική εξορία από την Εδέμ με το Δέντρο της Ζωής σύμβολο της αδυναμίας του ανθρώπου να φτάσει στον σκοπό του μέσ' από την κοσμική ένωση των φύλων· ήταν σαν να άγγιζε ένα φρούτο το οποίο την ίδια στιγμή ο φύλακας του άρπαζε μέσ' από τα χέρια, αφού ο άνθρωπος είχε αντικαταστήσει τη Σοφία με την Εύα ή την Παρθένο με τη *matrix Veneris*, η οποία τον είλκυε με κίβδηλη επιθυμία.[87] Ο Wirz[88] μιλούσε για την πύρινη ρομφαία του αγγέλου ο οποίος φρουρούσε την Εδέμ ως εκείνο που επρόκειτο να καταστρέψει και να ξεριζώσει τη ζωική αρχή της επιθυμίας σε όσους πραγματικά ποθούσαν να επανενσωματωθούν μέσα στη θεία εικόνα. Και από εδώ περνάμε αμέσως στη μελέτη του δόγματος της Παρθένου Μαρίας, στην οποία εκπληρώνεται όχι μόνο η γέννηση του Υιού αλλά και η αναγέννηση της Ψυχής.

Έτσι και σε αυτή τη σχολή σκέψης, η οποία ζητάει να συμπληρώσει τον βιβλικό μύθο στηριζόμενη στον Χριστιανισμό, το δόγμα του Ερμαφρόδιτου εμφανίζεται ως το κλειδί του μυστηρίου της αμοιβαίας έλξης των φύλων. Ο Franz von Baader έκανε τη βαρυσήμαντη δήλωση «μόνο η θεολογία που καταδεικνύει την αμαρτία ως τον διχασμό του ανθρώπου και παρουσιάζει τη λύτρωση και την ανάσταση ως επανένωσή του, θα θριαμβεύσει ενάντια σε όλους τους εχθρούς της».[89] Κατά τα άλλα το δόγμα της Σοφίας δεν οδήγησε παρά στον δυισμό ενός πουριτανικού ασκητισμού· εκείνος που θέλει να ξαναβρεί τη Σοφία πρέπει να απαρνηθεί την Εύα, την εγκόσμια γυναίκα, διότι η μία αποκλείει την άλλη. Η Σοφία, επιπλέον, συγχέεται μερικές φορές και ταυτίζεται με τη Μαρία, και κάποτε με τον ίδιο τον Χριστό (ο οποίος, σύμφωνα με τον Σκώτο και αυτούς τους συγγραφείς, πρέπει να έχει ανασυστήσει μέσα του την ενότητα των φύλων)· ποθείται όχι μόνο από τον άνδρα αλλά και από τη γυναίκα, ως εάν αυτή, η Σοφία, να ήταν η ίδια η ενσάρκωση του Ενός. Και αυτό μας οδηγεί στη σφαίρα του καθαρού θρησκευτικού μυστικισμού. Δεν γνωρίζουμε αν αυτά τα δόγματα είχαν οδηγήσει στην άσκηση πραγματικών επικλήσεων, εκτός ίσως στην περίπτωση του Gichtel (που ήταν ίσως, από τους εκπροσώπους αυτής της σχολής, εκείνος ο οποίος βρισκόταν πιο κοντά στον εσωτερισμό· μεταξύ άλλων, ανακαλύπτουμε στα γραπτά του μια θεωρία για τα μυστικά κέντρα του σώματος παρόμοια με της γιόγκα και του Ταντρισμού).[90] Ο Gichtel έγραφε, «Έχουμε ένα αστρικό σώμα στο εσωτερικό εκείνου το οποίο συντίθεται από τα στοιχεία, και

αυτό το αστρικό σώμα είναι επίσης πνευματικό· διψάει για τη Σοφία και συνεχίζει να την καλεί μέσ' από τη δίψα του».[91] Αλλά γενικά δεν θα βρούμε τίποτα σχετικό με μια συγκεκριμένη μυητική χρήση του φύλου σε αυτή τη σχολή. Το περισσότερο στο οποίο μπορεί να καταλήξει είναι μια εξιδανικευτική δικαίωση του γάμου αντί μιας ασκητικής άρνησής του.

Μια τέτοια δικαίωση συναντάται, προπάντων, σε έναν από τους τελευταίους εκπροσώπους της σχολής, τον Franz von Baader, ο οποίος έγραφε: «Ο σκοπός του γάμου ως μυστηρίου είναι η αμοιβαία αποκατάσταση της ουράνιας ή αγγελικής εικόνας στον άνδρα όπως αυτός θα όφειλε να είναι, κάποιος δηλαδή ο οποίος εσωτερικά ή πνευματικά έχει αποκοπεί από τη ζωώδη φύση, και στη γυναίκα όπως θα όφειλε αυτή να είναι, όχι πλέον ένα θηλυκό ζώο, γιατί μόνο με αυτό τον τρόπο θα μπορούσαν να εκπληρώσουν μέσα τους την αληθινή ιδέα της ανθρωπότητας».[92] «Μόνο σε αυτό το επίπεδο», προσέθετε ο Baader,[93] «μπορούμε να κατανοήσουμε το μυστηριακό στοιχείο μιας τέτοιας ενώσεως [του γάμου], γιατί μόνο ένας τέτοιος σκοπός μας οδηγεί πέρ' από το χρόνο στο αιώνιο και αληθινό είναι, ενώ εκείνο που είναι αποκλειστικά γήινο και χρονικό δεν μπορεί, ως τέτοιο, να έχει τον χαρακτήρα του μυστηρίου, και ούτε χρειάζεται έναν τέτοιο χαρακτήρα». Γι' αυτό, «το υψηλότερο νόημα του σεξουαλικού έρωτα, το οποίο δεν πρέπει να ταυτίζεται με το ένστικτο της αναπαραγωγής, δεν είναι άλλο από την ανάγκη να ενοποιηθούν εσωτερικά ο άνδρας και η γυναίκα (στην ψυχή και στο πνεύμα) σε ένα πλήρες ανθρώπινο ον ή στην αρχική θεϊκή εικόνα».[94] Αυτή η ανδρογυνική εικόνα, η οποία έχασε τη σωματικότητά της μετά την Πτώση, πρέπει να επαναφομοιωθεί, να στερεωθεί και να εδραιωθεί στους δύο εραστές ώστε «τα δύο να μην αναπαράγουν απλώς τον εαυτό τους σε ένα τρίτο ον, το παιδί, και παρότι παραμένουν εκείνο που ήταν (θνητοί), να αναγεννηθούν εσωτερικά οι ίδιοι ως παιδιά του Θεού».[95]

Πέρα ωστόσο από αυτή την αφηρημένη αναφορά, ο Baader δεν σχεδιάζει κανέναν πραγματικό μυητικό δρόμο του φύλου, έστω και στη θεωρία, παραμένοντας έτσι δεμένος στον χριστιανικό δυισμό και σ' έναν ασεξουαλικό μυστικισμό. Για παράδειγμα, τον βλέπουμε να προτείνει την παράδοξη και κάπως κωμική θεωρία ότι στην πραγματική συνουσία θα έπρεπε να αντιθέσουμε ένα απλό αγκάλιασμα των εραστών όπου αγγίζεται μόνο η περιοχή του στήθους, διότι η πρώτη «είναι, αν εννοηθεί καθαυτήν και αφηρημένα, σε τόσο μικρό βαθμό πράξη ενότητας και έρωτα (γάμου) ώστε να εκφράζει το όλως αντίθετο, τη μέγιστη αμοιβαία ενίσχυση του εγωισμού (του μη έρωτα), η οποία καταλήγει όχι στην ένωση αλλά στην αδιαφορία και στον χωρισμό των δύο αποπνευματοποιημένων αντιθέτων, στην απώλεια του καθενός μέσα στο άλλο και στη νωθρότητα που είναι η αδελφή του θανάτου, γιατί είναι μια πράξη ζωώδης που μπορεί να εξορκιστεί μόνο μέσ' από το αγκάλιασμα, δηλαδή μέσω του έρωτα».[96] Ο Baader συσχέτιζε αυτή την αντίθεση με εκείνη που υπήρχε ανάμεσα στο μυστικό χριστιανικό δόγμα του ανδρογύνου και την «παγανιστική» σκέψη, η οποία, κατά τη γνώμη του, μιλούσε για τον ερμαφρόδιτο:

> Στις σεξουαλικές σχέσεις θεωρούμενες καθαυτές, δηλαδή χωρίς τον εξορκισμό που επιτελεί ο έρωτας —ο θρησκευτικός έρωτας, μοναδική αρχή κάθε ελεύθερης σχέσης η οποία εξυψώνει τον δεσμό του πάθους μέχρις ότου επιτευχθεί μια ελεύθερη ένωση— δεν συναντάμε καθόλου εκείνο που νομίζουν οι φιλόσοφοι και οι στοχαστές του παγανισμού, μια ορμή επιστροφής στον ερμαφρόδιτο, ως επανενοποίηση της ανθρώπινης φύσεως στον άνδρα και στη γυναίκα, αλλά, τόσο ψυχικά όσο και σωματικά, την οργιαστική, στερημένη αγάπης, εγωιστική παρόρμηση στον άνδρα και στη γυναίκα να εξάψουν ξεχωριστά ο καθένας μέσα του αυτό τον διπλό ερμαφρόδιτο πόθο και ν' αρπάξουν ο ένας από τον άλλον ό,τι αυτός χρειάζεται για να ικανοποιηθεί, όπου η γυναίκα γίνεται εργαλείο για τον άνδρα, και ο άνδρας εργαλείο για τη γυναίκα· έτσι η ικανοποίηση του σεξουαλικού ενστίκτου επιτυγχάνεται καταλήγοντας όχι μόνο στην περιφρόνηση, αλλά ακόμα και στο μίσος του ενός για τον άλλον.[97]

Οποιοσδήποτε έχει γνωρίσει κάπως το δόγμα του ερμαφρόδιτου και τη μεταφυσική του φύλου μέσα στα κατάλληλα φιλοσοφικά και ιστορικά τους συμφραζόμενα μπορεί εύκολα να δει τη μονομέρεια και τη σύγχυση των απόψεων του Baader. Όπως και οι άλλοι συγγραφείς στους οποίους μόλις αναφερθήκαμε, μπορεί να κατανοεί ως ένα βαθμό τη βαθύτερη αιτία της σεξουαλικής έλξης, αλλά καταλήγει και πάλι σε έναν θολό μυστικισμό ο οποίος αντανακλά σταθερά το σύμφυτο χριστιανικό μίσος απέναντι στη σεξουαλική εμπειρία. Ο τρόπος με τον οποίον αυτή η εμπειρία υποβιβάζεται στην αμοιβαία αρπακτικότητα και τον σεξουαλικό εγωισμό των εραστών είναι ο κατώτερος που θα συναντήσουμε ακόμα και στον απλό κοσμικό έρωτα. Έχουμε ήδη δει πώς στην οργιαστική εμπειρία, όπως και σε κάθε γνωστή μας εμπειρία σεξουαλικής ένωσης, ο καταστροφικός παράγων, ο οποίος εκδηλώνεται στη ρήξη του ατομικού εγώ (που είναι υπαρκτικά το αντίθετο του εγωισμού, της *Selbstsucht*), παίζει έναν ουσιώδη ρόλο, και ο αναγνώστης γνωρίζει ήδη το βαθύτερο νόημα του μίσους για το οποίο μιλάει ο Baader. Η μυθική αφήγηση γίνεται δεκτή από τον Baader, όπως και από τον Boehme, υπό την εκδοχή ότι, όταν το αρχικό ον χωρίστηκε από τον Πατέρα, η «έμπυρη ιδιότητά» του προσέλαβε τη μορφή ενός ψευδούς *είναι* στο έμφυλο εγώ και ότι αυτή η μορφή ήταν εξωτερική και εκφυλισμένη ώστε της άξιζε να υπερνικηθεί και να θανατωθεί. Ωστόσο δεν λέει πρακτικώς τίποτε[98] για μια ερωτική πρακτική ικανή να επανασυστήσει το Ένα υπό μορφήν μυστηρίου. Σε αυτούς τους συγγραφείς η γενική εικόνα δεν διαφέρει και τόσο πολύ από το ορθόδοξο δόγμα, που ωθεί τους πιστούς στην απώθηση της σεξουαλικότητας (η οποία κατανοείται ως ζωώδης φύση) στον μέγιστο δυνατό βαθμό. Περιορίζει τη σεξουαλικότητα στις «ενάρετες ενώσεις» των συζύγων, οι οποίοι αγαπούν ο ένας τον άλλον μέσα στον Θεό ξεχνώντας όλα τα σεξουαλικά χαρακτηριστικά τους. Ο απώτατος εκπρόσωπος αυτής της χριστιανικής άποψης, ο Μπερντιάγιεφ, μεταθέτει το πρόβλημα, σύμφωνα με τη ρωσική νοοτροπία, σ' ένα εσχατολογικό επίπεδο εξαποστέλλοντας τον «άνθρωπο με τη μεταμορφωμένη σεξουαλικότητα» και την «αποκάλυψη του ουράνιου ερμα-

φροδιτισμού» στον μέλλοντα κοσμικό αιώνα.[99]

Εν κατακλείδι θα μπορούσαμε να πούμε ότι, προπάντων, η σκέψη αυτή δεν προσθέτει τίποτα στην ανάπτυξη του θέματος από τον Πλάτωνα· απεναντίας, οι χριστιανικές αναφορές και η σύγχυση του βιβλικού μύθου μας εμποδίζουν να εξαγάγουμε της αρχές μιας αληθινής μεταφυσικής του φύλου. Μόνο οι τελευταίες μπορούν να μας παράσχουν μια βάση για την κατανόηση του συστήματος του ιερού γάμου και των πρακτικών τις οποίες θα πραγματευθούμε στο επόμενο κεφάλαιο, πρακτικές βασιζόμενες στην υπέρβαση των φαινομένων τα οποία μπορεί να παράγει ο πραγματικός, μη μυστικοποιημένος, σεξουαλικός έρωτας. Είναι γεγονός ότι στον Χριστιανισμό το δόγμα του Ερμαφρόδιτου αντιπροσωπεύει έναν ξένο σπόρο φυτευμένο σε ακατάλληλο έδαφος όπου δεν μπορεί να καρποφορήσει. Οι ιδέες τις οποίες πασχίσαμε να συνοψίσουμε εδώ μπορούν να βοηθήσουν μόνο εκείνον ο οποίος αναζητάει πράγματι τη Σοφία μέσα στην Εύα, αλλά τείνει να την επικαλείται και να ενώνεται μαζί της σε ένα μυστικό επίπεδο, στηριζόμενος, εάν χρειαστεί, και στις μορφές υπό τις οποίες η έννοια του θηλυκού αρχετύπου, της «γυναίκας του Θεού», έχει επηρεάσει μια ορισμένη σχολή του Χριστιανισμού η οποία απηχεί γνωστικιστικές επιρροές.

Εν παρόδω: θα είχε ενδιαφέρον να ιχνηλατήσουμε την πίστη των Μορμόνων, σύμφωνα με την οποία ένας άνδρας μετά τον θάνατό του «δεν μπο-

ρεί να φτάσει στον έβδομο και υψηλότερο βαθμό αγιότητας και να θεωθεί πραγματικά αν σε αυτή τη ζωή δεν έχει παντρευτεί με γυναίκα».

1. Προπέρτιος, *Carmina*, IV, 11, 33. Λατάντιος, *Div. Inst.* 1, 20, 36 (στο Pestalozza, *Religione mediterranea*, pp. 387-404). Βλ. επίσης A. de Marchi, *Il culto privato in Roma antica*, Milano, 1896.
2. Βλ. S. Radhakrisnan, *The Hindu View of Life*, London-New York, 1927, p. 84.
3. Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, Paris, 1900, pp. 107, 166.
4. I, viii; I, 9; J. Woodroffe, *Shakti and Shakta*, pp. 96- 97.
5. *Μπραντταρανιάκα-ουπανισάδ*, VI, iv, 3.
6. *Τσαντόγια-ουπανισάδ*, II, xii, 1-2.
7. *Μπραντταρανιάκα-ουπανισάδ*, VI, iv, 20-22· μια παρόμοια συντετμημένη φόρμουλα στην *Ατάρβα-βέδα*, XIV, ii, 71.
8. Βλ. Kerényi, *Figlie del Sole*, p. 134.
9. Ενδιαφέρον είναι ότι σε ορισμένες λατινικές γλώσσες, τα ιταλικά και τα γαλλικά για παράδειγμα, το θηλυκό σεξουαλικό όργανο αποκαλείται κοινώς «φύση», με τον ίδιο τρόπο που η *πράκρτι* έναντι του *πουρούσα* εκπροσωπεί τη «φύση».
10. P.B. Randolph, *Magia sexualis*, Paris, 1952, p. 28.
11. C. de Saint-Martin, *Le Ministère de l'Homme-esprit*, Paris, 1802, p. 27.
12. *Yashna*, 53, 7.
13. O. Haleby-Othman, *Les lois secrètes de l'amour*, Paris, 1906. Η επίκληση του Βράχμα τη στιγμή της εκσπερμάτισης, μαζί με τη φόρμουλα που παραθέσαμε παραπάνω, μπορεί να βρεθεί, για παράδειγμα, στη *Μαχανιρβάνα-τάντρα*, IX, 112116.
14. Ibn-Arabi, *La Sagesse des Prophèts*, trans. T. Burckhardt, Paris, 1955, pp. 187-189.
15. Βλ. G. Scholem, *Mystique juive*, p. 251.
16. M. Granet, *La Pensée chinois*, Paris, 1950, pp. 293-295. [ελλ. έκδοση: *Η κινέζικη σκέψη*, μετ. Πωλίνα Λάμψα, «Γνώση», 1992].

17. Η αναγόρευση της σεξουαλικής συνάφειας σε «προπατορικό αμάρτημα» δεν έχει καμία βάση στα ίδια τα κείμενα· η Γένεσις (2:24) μιλάει για τους δύο, τον Αδάμ και την Εύα, που έγιναν μία σάρκα πριν το αμάρτημα και όταν ακόμη δεν ντρέπονταν να παρουσιαστούν γυμνοί ο ένας στον άλλον. Ακόμη ο Ρωμαιοκαθολικισμός, αντιτιθέμενος στον Προτεσταντισμό, έχει κηρύξει ότι η υποταγή του ανθρώπου στη σεξουαλικότητα δεν είναι η αιτία του προπατορικού αμαρτήματος αλλά μία από τις συνέπειές του.
18. Στο M. M. Moreno, *Antologia della mistica arabo-persiana*, Bari, 1951, p. 232.
19. Βλ. H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVème siècle*, Paris, 1900, pp. 60-63, 65, 91, 122.
20. Από το De Potter, *Vie de Scipione de Ricci, evéque de Pistoie et Prato*, Bruxelles, 1895, I, pp. 460. 418, 420, 428 (στο J. Woodroffe, *Shakti*, pp. 597-598).
21. Ηρόδοτος, I, 99· Στράβων, XI, 532.
22. S. Langdon, *Tammuz and Ishtar*, Oxford, 1914, pp. 80-82.
23. Σχετικά με τέτοιου είδους νεαρές γυναίκες, που ήταν εκπαιδευμένες σε αυτές τις τέχνες και διέθεταν επίσης ομορφιά και άλλα χαρίσματα, το κείμενο λέει: «Σε μια κοινωνία όπου κυριαρχούσαν οι άνδρες, δικαιούνταν μια τιμητική θέση... Πάντα τις σεβόταν ο βασιλιάς και τις τιμούσαν οι μορφωμένοι, και απολάμβαναν την καθολική εκτίμηση».
24. G. Glotz, *La civilisation égéenne*, pp. 308, 312.
25. Eliade, *Traité d' histoire des religions*, p. 305.
26. Λόγω του απερίφραστου χαρακτήρα τους, αξίζει να παραθέσουμε τα λόγια που απευθύνονταν στις γυναίκες σε μια τελετή της ενήβωσης στους Σιού: «Είσαι το δέντρο της ζωής!» (Black Elk, *The Sacred Pipe*, p. 123).
27. Evola, *Il mistero del Graal*, §§ 6, 11.
28. *Opus paramirum*, II, v, 3.
29. *Le Temple de Satan*, Paris, 1916, p. 222.
30. Δεν πρέπει να αποκλείσουμε το ενδεχόμενο ορισμένες μανιώδεις μορφές αυνανισμού να έχουν ένα υπερ-φυσικό υπόβαθρο μαγικής ένωσης βασισμένο στην ασυνείδητη επίκληση ενός ερωτικού φαντάσματος ζωντανεμένου από τη φαντασία, το οποίο τότε παίζει το ρόλο ίνκουμπου ή σούκουμπης. Εύγλωττες είναι οι περιπτώσεις στις οποίες «η διέγερση και η ικανοποίηση προκαλούνται μόνο με την επιρροή μιας εικόνας, η οποία αρχικά προκαλείται σχεδόν αυτομάτως αλλά εν συνεχεία αναπαράγεται συστηματικότερα μέχρις ότου γίνει έμμονη» (Hesnard, *Manuel de sexologie*, p. 268). Δεν είναι λιγότερο ενδεικτικές οι περιπτώσεις όπου τέτοιοι οργασμοί μπορούν να επισυμβούν αναρίθμητες φορές την ημέρα (ο.π., σ. 266-267)· αυτό μας οδηγεί στην ιδέα της «μη δημιουργημένης» και «συνεχούς ηδονής» για την οποία μιλάει ο Ταντρισμός.
31. *Psychopathia sexualis*, p. 15ff.
32. *Studies in the Psychology of Sex*, v. V, pp. 86-87ff.
33. V. Solovieff, *Le sens de l' amour*, pp. 86-87ff.
34. O G. Bruno (*Eroici furori*, II, iii, 62) περιγράφει αυτή τη διαδικασία ως εξής: «Το μάτι προσλαμβάνει τις μορφές και τις προτείνει στην καρδιά (στη βαθύτερη συνείδηση, κινητοποιώντας τη λανθάνουσα εικόνα)· η καρδιά τις λαχταράει και η λαχτάρα της τις παρουσιάζει στα μάτια (που συλλαμβάνουν πίσω από την εξωτερική εμφάνιση το αρχέτυπο του αγαπημένου όντος)... Έτσι σε πρώτη φάση η αντίληψη κινητοποιεί το συναίσθημα, κι εν συνεχεία το συναίσθημα κινητοποιεί την αντίληψη».
35. E. Carpenter, *The Art of Creation*, pp. 137, 186.
36. C. Meiners, *Geschichte des weiblichen Geschlechtes*, Hannover, 1899, p. 58: βλ. επίσης P. La Croix, *Moeurs, usages et coutumes au Moyen-Age et à l' époque de la Renaissance*, Paris, 1873. «Αν κρίνουμε από τα ποιήματα και τις αφηγήσεις της εποχής, φαίνεται ότι όποτε ένας ιππότης συναντούσε απροστάτευτη νέα γυναίκα, η πρώτη του σκέψη ήταν να τη βιάσει. O Gawain, που τον παραθέτουν συχνά ως επιτομή της ευγενούς ιπποσύνης, βίασε την Gran de Lis παρά τις κραυγές του νεαρού κοριτσιού όταν αρνήθηκε να πλαγιάσει μαζί του (Traill-Mann, παρ. στο F. Saba-Sardi, *Sesso e mito*, Sugar, Milano, 1960, p. 233).

37. Βλ. C. Fauriel, *Histoire de la poésie provençale*, Paris, 1846. Η asag, η τελική δοκιμασία που έπρεπε να περάσει ο ιππότης (δηλαδή να περάσει μια ολόκληρη νύχτα γυμνός μαζί με την κυρία χωρίς να ενδώσει στον πειρασμό) σκοπό είχε να οξύνει την επιθυμία ως τον παροξυσμό· δεν ήταν μια ένδειξη αγνότητας. Είναι μια μοναδική ομοιότητα με την ταντρική προετοιμασία για τη μαγική συνουσία.
38. G. Garimet, *Histoire de la magie en France*, Paris, 1818, p. 292.
39. *Il mistero del Graal*, & 25.
40. L. Valli, *Il Linguaggio segreto de Dante e dei Fedeli d'Amore*, Roma, 1928, pp. 205-206.
41. Βλ. R. Schmidt, *Indische Erotik*, pp. 30-31. Σε ένα ορισμένο βαθμό το ίδιο ισχύει και για την περίπτωση του Χαφίζ.
42. Κυρίως στα *Il Mistero del Graal*, §§ 25, 26, και *Lo Yoga della potenza*, appendix II.
43. *Le rime*, ed. Rivalta, Bologna, 1902, p. 156.
44. *Vita nuova*, II, 19. πρβλ. I, 12 και XI, 13.
45. Ibid, III, 1-6.
46. Σχόλιο στον Magnetus, *Bibliotheca chemica curiosa*, I, 417, και Dorn στο *Theatrum chemicum*, p. 578.
47. Στο Valli, *Il linguaggio segreto*, pp. 185-186. Οι αναφορές σε ό,τι ακολουθεί είναι από αυτό το βιβλίο, κι επίσης από τα A. Ricolfi, *Studi sui Fedeli d'Amore*, v. I, Milano, 1933 - v. II, 1941, και «Rapimento e iniziazione nei fedeli d'Amore» (από τη *Rivista di sintesi letteraria*, 1935, no. 4).
48. *Vita nuova*, XV, 4.
49. Ibid., XIV, 8, 14. Είναι ενδιαφέρον ότι ο Dante προειδοποιεί εδώ πως τέτοιες εμπειρίες δεν είναι κατανοητές σε κάποιον ο οποίος δεν είναι «Πιστός του Έρωτα του ιδίου βαθμού»: αυτό μας λέει ολοκάθαρα ότι υπήρχαν διάφορα επίπεδα μύησης.
50. Ibid., IV, 3; V, 5.

51. Παρ' όλο που οι ερμηνείες του είναι απλώς διανοητικές και συμβολικές, ο Bruno αναφέρει κι αυτό στο *Eroici furori* (II, i, 47; I, iv, 19): «Αυτός ο θάνατος των εραστών, που έρχεται από τον υπέρτατο έρωτα, ονομάζεται από τους οπαδούς της Καββάλα *mors osculi* ή θάνατος μέσω του φιλιού· ο θάνατος αυτός είναι αιώνια ζωή, την οποία ο άνθρωπος μπορεί να έχει στη διάθεσή του εκείνη τη στιγμή και στην πράξη για πάντα». Πρβλ. Ιμπν Φαρίντ (στο Moreno, *Antologia*, p. 215): «Όταν τα μάτια μου αντίκρυσαν την ομορφιά αυτού του προσώπου, αποχαιρέτησα τη ζωή πριν ακόμα γεννηθεί ο έρωτας». Η έκφραση «δολοφονικά μάτια» της αργκό δεν είναι τυχαία. Στη φιλολογία του ισπανικού «χρυσού κύκλου» θα συναντήσουμε συχνά την έκφραση «μάτια που σκορπούν αγάπη και θάνατο».
52. Το ινδουιστικό αντίστοιχο της «δυνάμει διανοίας» είναι *μπούντι*· ακόμα, η Μεγάλη Θεά του Ινδουισμού θεωρείται συχνά ότι κατοικεί σε όλα τα πλάσματα υπό τη μορφή της *μπούντι*, εκείνης που η φύση της είναι να φωτίζει. Βλ. A. και E. Avalon, *Hymns to the Goddess*, p. 130.
53. *Convivio*, IV, 16; XII, 4.
54. βλ. Ricolfi, *Rapimento e iniziazione*, p. 358.
55. *Reggimento e costumi delle donne*, p. v.
56. Valli, *Il linguaggio segreto*, p. 247, όπου δίνεται και εικονογράφηση. F. Da Barberino, *Documenti d'Amore*, ed. Egidi, Roma, 1905-1924, v. III, pp. 407ff.
57. *Vita nuova*, II, 4.
58. *Convivio*, III, 2, 8.
59. στο Ricolfi, *Studi sui Fedeli d'Amore*, v. 1, p. 63.
60. Dante: «Η γυναίκα αυτή που πνευματικά έγινε ένα με την ψυχή μου» (*Convivio*, III, 2). Η εγκατάλειψη από τη γυναίκα ονομάζεται ανάκληση του «νεύματός» της (*Vita nuova*, XXXII, 6).
61. Στο M. Alessandrini, *Cecco d'Ascoli*, Roma, 1955, p. 195.
62. *Vita nuova*, II, 1; III, 1; XII, 9; VI, 2; XXIII, 1.
63. Ibid., XXIX, 3.
64. Ο Dorn («Clavis philosophiae chemisticae» στο *Theatrum chemicum*, I, pp. 214-215) έλεγε ότι αυτό «το Ένα καταργεί και πάλι τη Δυάδα, η οποία σε σχέση με την ύλη οδήγησε στον χωρισμό από αυτό· και το Τρία θα επιστρέψει και πάλι στην απλότητα του Ενός — άνοδος η οποία είναι πολύ γνωστή σ' εκείνους που έχουν στο μυαλό τους την Τριάδα: που αρνούνται το Δύο και ανυψώνονται μέσω της Τριάδας στην απλότητα του Ενός».
65. *Il linguaggio segreto*, pp. 94-99; F. Perez, *La Beatrice svelata*, Palermo, 1898.
66. *Il linguaggio segreto*, p. 100.
67. Πρέπει να επισημάνουμε ότι η ίδια σχέση συναντάται συχνά και στον Σουφισμό: η θεότητα θεωρείται γυναίκα, η «μνηστή» ή «αγαπημένη», αντί για τον «ουράνιο νυμφίο» της ψυχής. Έτσι, για παράδειγμα, τη συναντάμε στον Αττάρ, τον Ιμπν Φαρίντ, τον Ρουμί και άλλους.
68. Βλ. J. Nynauld, *De la lycanthropie, transformation et extase des sorciers*, Paris, 1615; *Les ruses et tromperies du diable descouvertes, sur ce qu'Il prétend avoire envers les corps et les âmes des sorciers, enseble la composition de leurs onguens*, Paris, 1611 (στο De Guaita, II, pp. 172-174). Σε αυτά τα έργα περιέχονται και οι περισσότερες πληροφορίες σχετικά με τις μαγικές αλοιφές.
69. Λέγεται ότι ο θιβετανός γιόγκι Μιλαρέπα είχε τη δύναμη να προβάλλει το λεπτό του σώμα έτσι ώστε να μεταφέρεται σε συναθροίσεις αόρατων όντων σε ιερούς τόπους· αυτό είναι μέρος μιας γενικότερης πρακτικής η οποία ονομάζεται *φόουα* (βλ. lama Kazi Dawa Sampud, *Vie de Milarepa*, Paris, 1955, p. 68). [στα ελληνικά: Rechung Dorje Dagpa, *Μιλαρέπα, ο μεγάλος γιόγκι του Θιβέτ*, μετ. Αναστασία Νάνου, «Πυρήν», Αθήνα, 1981].
70. Βλ. M. Murray, *The God of the Witches*, Sampon Low, 1933.
71. Βλ. G. Rattray Taylor, *Sex in History* (ιταλ. μετάφραση: Μιλάνο, 1957, pp. 117ff., 298).
72. Για κάποιες απόψεις σχετικά με τη γέννηση γενικά του Σατανισμού, βλ. Evola, *Eros e magia*, Milano, 1969.
73. De Guaita, *Le Temple de Satan*, v. I, p. 154ff. Η βιβλιογραφία των κειμένων που χρησιμοποίησε για όσα ακολουθούν βρίσκεται στις σελ. 156-157.
74. Βλ. R. Taylor, pp. 298-299.

75. Σε πρωτόγονους λαούς συναντάμε επίσης παραδόσεις σχετικά με δυνάμεις οι οποίες μεταβιβάζονται σε κάποιες γυναίκες μέσ' από τη σεξουαλική τους ένωση με μη ανθρώπινες οντότητες. Βλ., για παράδειγμα, B. Malinowski, *The Sexual Life of Savages*, London, 1929, p. 40. Μπορούμε επίσης να θυμηθούμε τη μαγική δύναμη που αποδιδόταν στα λατρευτικά όργια· με αυτό σχετίζεται το γεγονός ότι, όταν οι Ρωμαίοι κατέκτησαν τη Σικελία τον τρίτο π.Χ. αιώνα, αφιέρωσαν δύο ναούς στην Venere Ericina [Αφροδίτη του Erix], όπου γίνονταν τέτοιες τελετές.
76. Collum, από το *Eranos-Jahrbücher*, 1938, p. 257ff. (στο J. Przyluski, *La Grande Déesse*, p. 167).
77. *Naturalis Historia*, V. 1.
78. P. De Lancre, *Tableau de l'Inconstance des mauvais Anges et Démons*, Paris, 1613, p. 119ff.
79. Οι κυριότερες μαρτυρίες των χριστιανών συγγραφέων και μυστικών οι οποίοι ασχολήθηκαν με τη θεωρία του ερμαφρόδιτου βρίσκονται συγκεντρωμένες στο E. Benz, *Der Mythus des Urmenschen*, München, 1955. Από το βιβλίο αυτό και τα παραθέματα που χρησιμοποιούμε για ό,τι ακολουθεί.
80. Βλ. E. Benz, *Der mythus*, pp. 73ff.
81. *Dialoghi d'Amore*, p. 432ff.
82. J.J. Wirtz, *Zeugnisse und Eröffnungen des Geistes*, Barmen, 1863, v. 1, pp. 215-216 (Benz, *Der mythus*, pp. 240-241).
83. Βλ. Benz, *Der mythus*, p. 73ff.
84. J.G. Gichtel, *Theosophia practica*, Leyden, 1722, III, 2-4; VI, 29-31.
85. Βλ. Benz, pp. 200-202. Ο Hahn έγραφε (p. 202): «Αν ο Αδάμ κατείχε πνευματικά και μαγικά τη γυναίκα του, το Δέντρο της Ζωής, οι καρποί της ζωής θα είχαν γεννηθεί σε αυτόν και απ' αυτόν».
86. Βλ. Benz, p. 242.
87. J. Boehme, *Von den drei Prinzipien des göttlichen Wesens*, XIII, 40.
88. Βλ. Benz, p. 242.
89. F. von Baader, *Gessamm. Werke*, v. III, p. 306.
90. Όσον αφορά το δόγμα του Gichtel, βλ. *Introduzione alla magia*, II, p. 16ff.
91. *Theosophia practica*, V, 31.
92. *Gessamm. Werke*, v. II, p. 315.

93. Ibid., v. III, p. 306.
94. Ibid., v. III, p. 309.
95. Ibid., p. 308.
96. Ibid., v. III, p. 236.
97. Ibid., v. III, pp. 301-302.
98. Ως μοναδική ένδειξη που θα μπορούσαμε στην πράξη να χρησιμοποιήσουμε, είναι ίσως η ταύτιση από τον Boehme του αρσενικού με την αρχή της «φλόγας» και του θηλυκού με την αρχή του «φωτός», η ιδέα δηλαδή ότι «η ιδιότητα του πυρός επιθυμεί αυτή του φωτός στη σάρκα», ώστε να προκαλέσει μιαν ανάφλεξη φωτός και μια λάμψη (απελευθέρωση) της φλόγας με την έννοια ενός μαγικού, «ανδρογυνικού» έρωτα ή συνουσίας. Στην πραγματικότητα, «οι ποιότητες της Αφροδίτης και του Άρη, η ένωση της φλόγας και του φωτός (οι οποίες συνδέονται με τον άνδρα και τη γυναίκα), θεωρούνται ως «ο ταχύτερος και συντομότερος δρόμος» για την ουσιαστική μεταμόρφωση της ανθρώπινης φύσης». Βλ. επίσης C. A. Muses, *Illumination on J. Boehme*, New York, 1951, pp. 149-150.
99. N. Berdjaeff, *Der sinn des Schaffens*, Tübingen, 1927, pp. 211-213 (Benz, pp. 219-292).

6

Το φύλο στη σφαίρα της μύησης και της μαγείας

Μετουσιώσεις και η επιταγή της αγνότητας

Θα αφιερώσουμε τώρα λίγες σύντομες σκέψεις στην τέταρτη λύση στο πρόβλημα της σεξουαλικότητας το οποίο εξετάσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο: την ασκητική μετουσίωση της σεξουαλικής ορμής σε σχέση με τη δυνατότητα υπερ-φυσικών επιτεύξεων. Στην πλειονότητα των ασκητικών και μυητικών παραδόσεων θα συναντήσουμε την επιταγή να είναι κανείς αγνός και να απέχει από κάθε επαφή με γυναίκα. Αυτή η επιταγή έχει γενικά παρανοηθεί σε μεγάλο βαθμό εξαιτίας της μοραλιστικής σημασίας που συνήθως της προσδίδεται. Πιστεύεται, εσφαλμένα, ότι το ζητούμενο είναι η εξάλειψη ή ο αποκλεισμός της σεξουαλικής ορμής («όσοι ευνουχίστηκαν για τη Βασιλεία των Ουρανών», λέει ο Ματθαίος). Η σεξουαλική ορμή ενυπάρχει στην ίδια τη ρίζα του ζωντανού, και το να πιστεύει κανείς ότι μπορεί πράγματι να την καταστείλει είναι αυταπάτη. Μπορεί στην καλύτερη περίπτωση να συμπιέσει τις αμεσότερες εκδηλώσεις της, αλλά αυτό δεν οδηγεί παρά στη νευρωτική και διχασμένη ύπαρξη την οποία έχει τόσο καλά φωτίσει η ψυχανάλυση. Δεν υπάρχει άλλη δυνατότητα σε σχέση με τη σεξουαλική ορμή από το να την αποδεχθεί κανείς ή να τη μετουσιώσει. Όταν η μετουσίωση δεν είναι δυνατή, η απώθηση δεν θα συνίστατο από πνευματική άποψη γιατί θα μπορούσε να οδηγήσει σε παραλυτικές εσωτερικές συγκρούσεις, σε διασκόρπιση της ενέργειας και σε επικίνδυνες μεταθέσεις. Άφθονα τέτοια παραδείγματα υπάρχουν στον βασισμένο στη συγκινησιακότητα χριστιανικό μυστικισμό.

Είναι όμως στη δεύτερη δυνατότητα, στη μετουσίωση, που απευθύνονται πράγματι οι ασκητικές ή μυητικές επιταγές της αγνότητας. Εδώ το ζητούμενο δεν είναι η κατάσβεση της σεξουαλικής ενέργειας αλλά η παραίτηση από κάθε χρήση και δαπάνη της στην κοινή σαρκική και αναπαραγωγική πράξη. Το δυναμικό της διατηρείται, αλλά αποχωρίζεται το επίπεδο της δυαδικότητας και μεταβιβάζεται σε ένα άλλο επίπεδο.

Έχουμε επανειλημμένα δει τι μπορεί να προσφέρει ο έρωτας στο ίδιο το επίπεδο της δυαδικότητας στη σχέση του άνδρα με τη γυναίκα πέρα από την απλή αισθησιακή ηδονή (και θα αναφερθούμε σύντομα σε περαιτέρω και ακριβέστερες διδασκαλίες γύρω από αυτό το θέμα). Το «μυστήριο της μετουσιώσεως» σχετίζεται με ένα τεράστιο πεδίο ικανοτήτων, τεχνικών και εσωτερικών διεργασιών. Πρέπει ωστόσο να σχηματίσουμε πρώτα μια καθαρή ιδέα περί του τίνος πρόκειται, ειδικά στο βαθμό που πολλές αμφισημίες δημιουργούνται από τις πλατιά διαδεδομένες απόψεις της σύγχρονης ψυχανάλυσης.

Κατ' αρχάς, όταν οι εσωτερικές διδασκαλίες μιλούν για τη σεξουαλική ορμή αναφέρονται στην εκδήλωση μιας βαθύτερης και πιο στοιχειώδους δύναμης από εκείνη την οποία η θεωρία του Freud αποκαλεί *λίμπιντο* ή *Αρχή της ηδονής*· αναφέρονται σε μία δύναμη που έχει μια δυνητικά μεταφυσική αξία, όπως το προσδιορίσαμε όταν εξετάζαμε τον μύθο του Ερμαφρόδιτου.

Ένα δεύτερο κι εξίσου σημαντικό σημείο: η μετουσίωση που επισυμβαίνει στις υψηλότερες πρακτικές ασκητισμού δεν πρέπει να συγχέεται με τις μετατοπίσεις και τις εξυψώσεις για τις οποίες ενδιαφέρεται η ψυχνάλυση ή με τις τεχνικές που αυτή χρησιμοποιεί για να υπερνικήσει τα προσωπικά σεξουαλικά προβλήματα· γιατί εδώ δεν πρόκειται για πραγματική μετουσίωση στο πιο ριζικό επίπεδο αλλά για μια περιφερειακή φαινομενολογία στα περιθώρια της κοινής, κοσμικής ζωής, που αφορά κυρίως παθολογικές καταστάσεις οι οποίες δεν έχουν ενδιαφέρον για μας. Όταν εφαρμόζονται συνειδητές γιογκικές τεχνικές, μπορούν να επισυμβούν αληθινές μεταμορφώσεις αν το πνεύμα του ασκούμενου βρει ένα πραγματικά υπερβατικό σημείο αναφοράς, ικανό να απορροφήσει ολόκληρη την ύπαρξή του. Και αυτό συμβαίνει στις υψηλότερες πρακτικές ασκητισμού, όχι όμως και στην ψυχαναλυτική θεραπεία. Αυτή η κατάσταση είναι κάτι περισσότερο από φυσική· αν αναγνωρίσουμε το βαθύτερο μεταφυσικό νόημα του έρωτα, θα καταλάβουμε αμέσως γιατί μόνο στην πρώτη περίπτωση μπορεί η απόκλιση ή η μεταστροφή της σεξουαλικότητας από το άμεσο αντικείμενό της να μην αφήσει κατάλοιπα· αφού θα γίνει ακριβώς σε συμφωνία με το ίδιο της το βαθύτερο νόημα. Αυτή η μετουσίωση της φυσιολογικής σεξουαλικής δύναμης θα συμβεί από μόνη της, χωρίς βίαια και ιδιαίτερα συμπτώματα, όταν ολόκληρο το πνεύμα έχει πράγματι εστιαστεί σε κάτι ανώτερο. Αυτό συνέβαινε στο παρελθόν σε αγίους, μυστικούς και ασκητές του ανώτερου βαθμού οι οποίοι, ύστερα από ένα μυητικό διάστημα εσκεμμένου αυτοελέγχου, δεν είχαν πλέον κανένα λόγο να μάχονται εναντίον της «σάρκας» και των «σαρκικών πειρασμών». Αυτή η κατηγορία πραγμάτων απλώς έπαυε να τους ενδιαφέρει· δεν αισθάνονταν πλέον την ανάγκη της γυναίκας επειδή η επανένωση της ύπαρξης μέσα τους επισυνέβαινε μ' έναν άλλον, αμεσότερο και λιγότερο επικίνδυνο τρόπο. Εκείνο που αντιπροσωπευτικότερα χαρακτήριζε αυτή την επίτευξη ήταν, ακριβώς, όχι μια πουριτανική απέχθεια για το σεξ αλλά μια απλή αδιαφορία και αταραξία μπροστά του.

Δεν είναι αυτό με το οποίο ασχολείται η ψυχανάλυση· σκοπός μιας τέτοιας μετουσίωσης δεν είναι να «θεραπεύσει» μια νευρωτική σεξουαλική σύγκρουση με όλα τα συμπλέγματά της, βαριά ή ελαφριά. Απεναντίας, σκοπός της είναι η υπέρβαση της ανθρώπινης κατάστασης, η αληθινή αναγέννηση και μια αλλαγή οντολογικού επιπέδου. Η μετουσιωμένη σεξουαλική δύναμη μπορεί να βοηθήσει σε αυτόν το σκοπό. Στα πλαίσια αυτά η ασκητική, γιογκική ή μυητική επιταγή της αγνότητας δικαιολογείται με τεχνικούς μάλλον παρά με «ηθικούς» όρους. Οι διδασκαλίες των μυστηρίων μιλούσαν για ένα και μοναδικό ρεύμα με διπλή κατεύθυνση, το οποίο συμβόλιζε ο Μεγάλος Ιορδάνης ή ο Ωκεανός, που όταν έρρεε προς τα κάτω γεννούσε τους ανθρώπους κι όταν έρρεε προς τα πάνω γεννούσε τους θεούς.[1] Αυτή η διδασκαλία φανερώνει τη διπλή ικανότητα, την έμφυτη στη δύναμη του φύλου, αναλόγως του πού αυτή πολώνεται. Ετούτη είναι η βάση της πρακτικής —ή του μυστηρίου— της μετουσιώσεως, στην οποίαν αναφέρεται η κάρτα XIV του Ταρώ («Η Εγκράτεια»). Στην

κάρτα αυτή εικονίζεται μια γυναίκα με φτερά η οποία μεταγγίζει ένα υγρό από ένα ασημένιο σ' ένα χρυσό δοχείο χωρίς να χυθεί ούτε μια σταγόνα, ενώ λουλούδια φαίνονται να ξεφυτρώνουν από το έδαφος γύρω, πράγμα που συμβολίζει την εσωτερική και ανοδική αύξηση.[2]

Η ίδια ακριβώς έκφραση, «ανοδική ροή», ή *ουρντβαρέτας*, επανεμφανίζεται στην ορολογία της γιόγκα. Θα επανέλθουμε σύντομα σε αυτό. Εν τω μεταξύ, αξίζει να διακρίνουμε ακόμα μία φορά ανάμεσα στον υψηλότερο στόχο για τον οποίο μιλήσαμε εδώ και σε άλλους περιστασιακούς σκοπούς που συγχέονται μερικές φορές μαζί του σε ορισμένα ινδουιστικά κείμενα, τα οποία μιλούν για τον όρκο της *μπραχματσάρνα* ή αγνότητας. Το γεγονός ότι οι σεξουαλικές καταχρήσεις μπορεί να οδηγήσουν σε νευρική εξάντληση και έχουν αρνητικές επιπτώσεις στη διανοητική ικανότητα και στον χαρακτήρα, είναι μάλλον κοινότοπο και πασίγνωστο κι ενδιαφέρει μόνο σε σχέση με την προσωπική ψυχική ευεξία ενός φυσιολογικού ανθρώπου στην καθημερινή του ζωή. Αλλά η σημαντικότητα της σεξουαλικής εμπειρίας μπορεί να κάνει πολλούς ανθρώπους να αγνοήσουν τέτοιες συνέπειες, όπως δείξαμε στη συζήτηση (παράρτημα στο Κεφάλαιο 2) των μορφών ερωτικής υπέρβασης στην κοσμική σφαίρα. Πέρα από τέτοιες καταχρήσεις, μια ενδεχόμενη αρνητική επίπτωση της σεξουαλικής πρακτικής εξαρτάται σε μεγάλο βαθμό από το σύστημα της συνουσίας το οποίο χρησιμοποιεί κανείς, όπως επίσης θα δούμε. Τελικά, και η πιο αυστηρή απόφαση να μη σπαταλάει κανείς τη ζωτική, νευρική του ενέργεια αλλά να την εξοικονομεί περιορίζοντας τη σεξουαλική του ζωή, ελάχιστη σημασία έχει από πνευματική άποψη αν δεν αποσκοπεί σε μια υψηλότερη χρήση αυτής της ενέργειας.

Είμαστε τώρα σε θέση εξετάσουμε τη θεωρία της *όγιας* και όγιας-σάκτι. Μπορούμε να δούμε αυτό το θέμα που συζητάμε ακόμα και σ' ένα σύγχρονο συγγραφέα όπως ο Σιβανάντα Σαρασβάτι, παρ' όλο που οι στοχασμοί του συμφύρονται συχνά με ζητήματα υγιεινής και ηθικής. Γράφει: «Το σπέρμα είναι δυναμική ενέργεια η οποία πρέπει να μετατραπεί σε πνευματική ενέργεια (*όγιας*)»· και προσθέτει: «Εκείνος που επιδιώκει τη θεία πραγμάτωση με αληθινό ζήλο θα πρέπει να τηρεί αυστηρή εγκράτεια».[3] Εδώ πρέπει να κάνουμε μια διάκριση. Από τη μία μεριά, αυτό που λέει ο Σιβανάντα αφορά μια δύναμη που πηγάζει εξ ολοκλήρου από τον έλεγχο και από την ενεργή αυτοσυγκράτηση. Αυτός ο νόμος είναι εν δράσει όταν παράγει τη λεπτότερη και πιο αποτελεσματική δύναμη της σαγήνης όπως αυτή ασκείται από το «σεμνό» τύπο γυναίκας. Δεν είναι, λοιπόν, ζήτημα σεξουαλικότητας μόνο. Ο Σιβανάντα αναγνωρίζει ότι «ακόμα και η οργή και η μυική δύναμη μπορεί να μετουσιωθεί σε *όγιας*».[4] Μια αρχαία εσωτερική διδασκαλία λέει ότι η κυριαρχία κάθε παρόρμησης που προέρχεται από μια δεδομένη δύναμη, ακόμα κι αν είναι αυτή απλώς σωματική, ελευθερώνει μια υψηλότερη και πιο λεπτή ενέργεια· κατά συνέπεια, το ίδιο πρέπει να ισχύει και για τη σεξουαλική παρόρμηση και επιθυμία. Η δημιουργία της *όγιας* με τον τρόπο αυτό οδηγεί, μεταξύ άλλων, στη σύσταση μιας ειδι-

κής «μαγνητικής αύρας» σε μια «προσωπικότητα η οποία εμπνέει ένα είδος ιερού δέους», ταυτόχρονα με τη δύναμη να επηρεάζει κανείς άλλα πρόσωπα, με τα λόγια ή και μ' ένα απλό βλέμμα. Η ίδια ενέργεια, *όγιας* και *όγιας-σάκτι*, μπορεί επίσης να χρησιμοποιηθεί για τον διαλογισμό και την πνευματική πραγμάτωση.[5]

Σε σχέση με αυτό θα μπορούσαμε να προσθέσουμε ότι η αποχή την οποία τηρούν οι πολεμιστές σε διάφορες παραδόσεις, συχνά και μεταξύ αγρίων λαών, μπορεί να συνδέεται επίσης με αυτό το σύνολο ιδεών. Δεν είναι τόσο ζήτημα εξοικονόμησης φυσικής ενέργειας όσο συσσώρευσης μίας δύναμης η οποία είναι σε κάποιο βαθμό υπερ-φυσική και μαγική, με την ίδια αυτή έννοια της *όγιας*, για την ολοκλήρωση των φυσικών δυνάμεων του πολεμιστή. Ένα τέτοιο περιεχόμενο γίνεται ρητό, για παράδειγμα, σε ένα πολύ γνωστό επεισόδιο από τη *Μαχαμπαράτα*.

Τώρα πρέπει να κάνουμε μία διάκριση ανάμεσα στη γενική έννοια της *όγιας*, ως λεπτής δύναμης η οποία μπορεί να παραχθεί και με τον έλεγχο στοιχειωδών παρορμήσεων άλλων από εκείνες του φύλου, και της *βίρυα*, ή πνευματικής αρρενωπότητας, η οποία εάν χαθεί ή σπαταληθεί οδηγεί στον θάνατο και αν συγκρατηθεί και διατηρηθεί οδηγεί στη ζωή. Η *βίρυα*, όπως είπαμε και νωρίτερα, συνδέεται με το σπέρμα, σε τέτοιο βαθμό που στην τεχνική και μυστική ορολογία των ινδουιστικών κειμένων ο όρος χρησιμοποιείται για να υποδηλώσει και τα δύο. Έτσι μόνο μπορούμε να κατανοήσουμε την ιδέα του «θανάτου από αναρρόφηση που έρχεται από τη γυναίκα». Από τη μεταφυσική και ασκητική άποψη, εκείνο που δαπανάται στις ζωώδεις και φιλήδονες ενώσεις δεν είναι απλή ζωτική ή νευρική ενέργεια αλλά μάλλον η «οντολογική» αρχή στον άνδρα, η υπερβατική του αρρενωπότητα. Σε αυτή τη συνάφεια και μόνο αναγνωρίζουμε μια υψηλότερη αρρενωπότητα στον ασκητή. Όλα αυτά συμφωνούν με το ειδικό δόγμα της μετουσιώσεως και με την ανοδική ροή της δύναμης, η οποία ρέει καθοδικά στο απλώς φυσικό σεξ· η μετουσίωση αυτή προέρχεται από την εγκράτεια, κι εν συνεχεία από την αλλαγή της πολικότητας της συγκεκριμένης δύναμης. Τώρα κατανοούμε γιατί την επιταγή της εγκράτειας τη συναντάμε επίσης στην πρακτική μαγεία. Ο Eliphas Lévi έλεγε, και ορθά, ότι για τον «μάγο» τίποτα δεν είναι πιο θανατηφόρο από την επιθυμία για σεξουαλική απόλαυση. Εδώ φαίνεται αρκετά καθαρά ο αποκλειστικά τεχνικός και καθόλου ηθικός χαρακτήρας αυτής της επιταγής. Η δύναμη, την οποία μπορεί κανείς να αποκτήσει μέσ' από την ενεργητική αυτοσυγκράτηση και τη μετουσίωση της σεξουαλικότητας, μπορεί να χρησιμοποιηθεί εξίσου για «επιβλαβείς» σκοπούς. Η επιταγή της αγνότητας μπορεί να είναι εξίσου αυστηρή στην άσκηση είτε της «λευκής» είτε της «μαύρης» μαγείας.

Τεχνικές εσωτερικού μετασχηματισμού στην Κουνταλίνι-γιόγκα και στον Ταοϊσμό.

Μια διάκριση παρόμοια μ' εκείνη που μόλις κάναμε είναι απαραίτητο να γίνει και στη σφαίρα της ίδιας της γιόγκα. Σε αντίθεση με τον ασκητισμό και τον μυστικισμό, η γιόγκα είναι μια ακριβής επιστήμη που αφορά τεχνικές για τον έλεγχο διαδικασιών στην υπηρεσία πολύ συγκεκριμένων σκοπών. Η γιόγκα είναι κατ' ουσίαν, ωστόσο, μια μυστική διδασκαλία για την οποία η αρχή της άμεσης μετάδοσης είναι κανόνας· έτσι, παρ' όλο που πολλά έχουν γραφτεί γι' αυτή και αρκετά κλασικά κείμενά της έχουν μεταφραστεί στη Δύση τα τελευταία χρόνια, δεν είναι πάντα εύκολο να αποκτήσει κανείς μια επαρκή κατανόηση ορισμένων βασικών σημείων της διδασκαλίας της.

Η γιόγκα, και ειδικά στις θιβετανικές της προσαρμογές, φαίνεται ότι οραματιζόταν και δίδασκε μια μορφή μετουσίωσης της σεξουαλικής ορμής υπό τη γενική έννοια της *όγιας*. Ολοφάνερα περί αυτού πρόκειται όταν μιλάει για το *τουμ-μο* ή «μυστική θερμότητα» σαν μια ενέργεια η οποία μπορεί επίσης να παράγει ασυνήθιστα φαινόμενα στο σωματικό και στο φυσιολογικό επίπεδο.[6] Με τον ίδιο τρόπο, όταν σε αυτή τη θερμότητα πιστεύεται ότι οφείλεται η αφύπνιση της *κουνταλίνι*, γίνεται εμφανές ότι δεν πρόκειται παρά για ένα βοήθημα ή εργαλείο. Καλύτερα είναι όμως να αναφερθούμε στις πραγματικές ινδουιστικές διδασκαλίες της ταντρικής Κουνταλίνι-γιόγκα, όπου διαγράφεται καθαρότερα το συνολικό θεωρητικό μοντέλο.

Το πεδίο της γιόγκα στον Ταντρισμό διαχωρίζεται από τις σεξουαλικές πρακτικές τις οποίες θα εξετάσουμε λεπτομερώς παρακάτω, με την έννοια δύο μονοπατιών που μπορούν να οδηγήσουν στο ίδιο τέρμα αλλά εφαρμόζονται σε ανθρώπους με διαφορετικές ιδιοσυγκρασίες, ικανότητες και κοσμοαντιλήψεις. Το αν σε κάποιες περιπτώσεις συνίσταται το γιογκικό μονοπάτι το οποίο αποκλείει τη γυναίκα, ή αντίθετα εκείνο που την περιλαμβάνει, θα εξαρτηθεί από την υπεροχή του *σάττβα* (η φωτεινή αρχή του «είναι») ή της *ράγιας* (αρχή της ευερεθιστότητας και της παραφοράς, της επεκτατικότητας και της φλόγας του πάθους) στο άτομο. Οι δύο ανθρώπινοι τύποι που βασίζονται σε αυτές τις αρχές ονομάζονται αντιστοίχως «πνευματικός» (*ντίβυα*) και «ηρωικός» (*βίρυα*) τύπος· στον ίδιο βαθμό και οι δύο ακολουθούν το μονοπάτι του Σίβα και διακρίνονται από το πρόσωπο που περιορίζεται στις τελετουργικές πρακτικές της παραδοσιακής θρησκείας.

Το πνεύμα της ίδιας της ταντρικής γιόγκα χαρακτηρίζεται θαυμάσια από αυτά τα λόγια ενός κειμένου: «Τι ανάγκη έχω από εξωτερική γυναίκα; Έχω μια γυναίκα μέσα μου».[7] Αυτό υπονοεί τη θηλυκή αρχή η οποία εμπεριέχεται στα βάθη του είναι του άνδρα και η οποία αντιστοιχεί στην «Ντιάνα», την «Εύα» και τη «μυστική Εύα» του δυτικού Ερμητισμού. Σύμφωνα με τον Ταντρισμό, αυτή η Θεά είναι παρούσα στον ίδιο τον ανθρώπινο οργανισμό υπό τη μορφή μιας στοιχειακής δύναμης, στην οποία δίνεται το όνομα «εκείνη που είναι τυλιγμένη»

(αυτό είναι το νόημα της λέξης *κουνταλίνι*). Αυτή η γιόγκα, λοιπόν, ενδιαφέρεται για μια εσωτερική διεργασία: η ένωση του αρσενικού με το θηλυκό και η ανύψωση πάνω από τη Δυάδα συντελείται μέσα στο ίδιο το σώμα κάποιου χωρίς να χρειάζεται η προσφυγή σε άλλο άτομο του αντίθετου φύλου ως ενσάρκωση και ζωντανό σύμβολο της αντίθετης αρχής. Η υπερ-φυσική φυσιολογία εισάγεται τώρα στο παιχνίδι με τις λεπτές της δυνάμεις και τα στοιχεία που ενεργούν πίσω από την υλική δομή του οργανισμού και κάτω από το κατώφλι της φυσιολογικής εγρήγορης συνείδησης. Δύο ρεύματα ζωτικής ενέργειας, αποκαλούμενα *ίντα* και *πινγκάλα*, τα οποία φυσιολογικά διατρέχουν σπειροειδώς τις δύο πλευρές της σπονδυλικής στήλης, το ένα συνδεόμενο με την αρνητική, θηλυκή, σεληνιακή αρχή και το άλλο με τη θετική, αρσενική και ηλιακή αρχή, παίζουν σημαντικό ρόλο εδώ. Αποτελούν εκδηλώσεις και ανάλογα της Δυάδας ή της στοιχειακής πολικότητας μέσα στο ανθρώπινο σώμα. Ένας γιόγκι μπορεί να εκτρέψει αυτά τα ρεύματα, με ορισμένες κοπιώδεις τεχνικές, εμποδίζοντάς τα ν' ακολουθήσουν τις δύο πλευρικές διαδρομές τους και αναγκάζοντάς τα να τρέξουν μαζί. Αυτή η εκτροπή και η ένωση προκαλεί ένα κλείσιμο του κυκλώματος που μπορεί να οδηγήσει στην αφύπνιση της *κουνταλίνι*.

Είπαμε ότι η κουνταλίνι αναπαριστά για τους οπαδούς του Ταντρισμού τη Θεά ή αρχέγονη Σάκτι μέσα στον άνθρωπο. Είναι η «μεθυστική» δύναμη της

ζωής η οποία έχει οργανώσει το σώμα και συνεχίζει να ζει εκεί μυστικά ως η ρίζα όλων των λεπτών, ζωτικών ρευμάτων. Ονομάζεται «εκείνη που είναι τυλιγμένη» για να δείξει ότι στην κοινή ανθρώπινη ύπαρξη η αληθινή της φύση είναι αόρατη· κοιμάται σε ένα λεπτό κέντρο που βρίσκεται στη βάση της σπονδυλικής στήλης. Υπάρχει ένας ουσιώδης δεσμός ανάμεσα στην έκφραση των σκέψεων, τη φλόγα της επιθυμίας και τις σεξουαλικές λειτουργίες.[8] Ως δυνητική σύζυγος του αρχέγονου αρσενικού, η κουνταλίνι εκφράζεται μέσ' από τον συμβολισμό ενός ερπετού τυλιγμένου γύρω από το *λίνγκαμ* ή τον φαλλό του Σίβα στο κατώτερο κέντρο. Όταν τα ρεύματα διακόπτονται από τις δύο πλευρές, η κουνταλίνι αφυπνίζεται και «ξετυλίγεται». Επέρχεται τότε μια αλλαγή πολικότητας στη θεμελιώδη ζωτική δύναμη του ανθρώπου, και η κουνταλίνι ρέει ανοδικά, διατρέχοντας ένα κεντρικό «αγωγό» κατά μήκος της σπονδυλικής στήλης που ονομάζεται *σουσούμνα* (ονομάζεται επίσης και «μονοπάτι της Σάκτι», κι ακόμα, στον βουδιστικό Ταντρισμό, «μονοπάτι της Νιρβάνα»). Από την αρχική της θέση στο ιερόν οστούν η κουνταλίνι φτάνει έως την κορυφή του κεφαλιού. Στη δύναμη αυτή αποδίδεται μια φλογερή φύση, γι' αυτό και ορισμένα κείμενα περιγράφουν την αφύπνιση και την άνοδό της με όρους φλόγας η οποία κατακαίει κάθε τι που συναντά και εξαλείφει όλες τις πολιτισμικά υποβεβλημένες ιδιότητες. Από αυτή την άποψη μπορούμε να μιλήσουμε για τη *σουσούμνα* ως εκστατική ατραπό της ενότητας, στο βαθμό που η άνοδος αυτή επιτελείται υπό το έμβλημα μιας προϊούσας ένωσης του αρσενικού και του θηλυκού η οποία ολοκληρώνεται και γίνεται τέλεια στο τέλος του δρόμου της *σουσούμνα*, στην κορυφή του κεφαλιού. Εδώ φτάνει στο αποκορύφωμα: ο Σίβα και η Σάκτι, ο

θεός και η θεά, αγκαλιάζονται και ενώνονται· γίνεται μια απόλυτη σύμμειξη και διάλυση της αρχής *σάκτι* μέσα στην αρχή *σίβα*, που ισοδυναμεί με τη Μεγάλη Απελευθέρωση, την υπερβατική επανενοποίηση, την υπέρβαση της δυαδικής κατάστασης και, γενικά, του κοσμικού δεσμού.

Οι οργανισμικές αναφορές και αναλογίες δεν πρέπει να μας κάνουν να πιστέψουμε πως οι διαδικασίες αυτές εξαντλούνται στη σωματική δομή του ατόμου. Το σώμα στον Ταντρισμό γίνεται «κοσμικό» και συλλαμβάνεται με τους όρους αρχών και δυνάμεων οι οποίες δρουν επίσης μέσα στον κόσμο και στη φύση σύμφωνα με την παραδοσιακή αντιστοιχία ανάμεσα στον μακρόκοσμο και τον μικρόκοσμο. Έτσι η άνοδος της κουνταλίνι μέσα στο σώμα του γιόγκι συνδέεται με ένα σύνολο υπεραισθητηριακών εμπειριών κι ένα πέρασμα μέσω των «στοιχείων» (όπως στα αρχαία μυστήρια)· ακόμα, μέσω πολλαπλών επιπέδων και καταστάσεων του είναι τις οποίες οι διάφορες σχολές συμβολίζουν κατά διαφορετικούς τρόπους και οι οποίες, στη συγκεκριμένη μορφή της γιόγκα, συνδέονται με διάφορα «κέντρα», διατεταγμένα κατά μήκος του κεντρικού αγωγού, που «ανοίγουν» καθώς η κουνταλίνι έρχεται σε επαφή μαζί τους.[9]

Σε αυτόν τον τύπο γιόγκα, το κλειδί για την όλη διαδικασία είναι η αφύπνιση της θεμελιώδους ενέργειας, η οποία συνεχίζει να είναι ο κύριος δραστικός παράγων μέχρι την τελική διάλυση (των αντιθέτων). Μιλώντας για τη σχέση αυτής της δύναμης με τη σεξουαλική παρόρμηση και με τη ζώδη αναπαραγωγή στον φυσιολογικό άνθρωπο, ένα κείμενο λέει ότι η κουνταλίνι γεννά τη σκλαβιά για τον αδαή και την απελευθέρωση για τον γιόγκι.[10] Υπάρχει καταφανώς μια διπλή πολικότητα. Από την αλλαγή της πολικότητας προκύπτει το μυστήριο της μεταμόρφωσης και της αφύπνισης. Το κείμενο μιλάει ρητά για εξοικονόμηση της δύναμης του σπέρματος, της *βίρυα*, για «οπισθόδρομη πρακτική» (*ουγιάνα-σαντάνα*) και για «πρόκληση ανοδικής ροής» (*ουρντβαρέτα*).[11] Το εγχείρημα που «κάνει το σπέρμα να ρέει ανοδικά» αναφέρεται στις Ουπανισάδες (πρβλ. *Μαϊτρί-ουπανισάδ*, VI, 33. *Μαχαναραγιανί-ουπανισάδ*, XII, 1), όπως και στη Χάθα-γιόγκα εν γένει. Στην *Νιιαναμπίντου-ουπανισάδ* (86), διαβάζουμε, «Εκείνος που το σπέρμα παραμένει στο σώμα του δεν χρειάζεται να φοβάται το θάνατο», και στη *Σαντιλίγια-ουπανισάδ* είναι γραμμένο, «Ή θα τιθασεύσουμε το *μπίντου* ή η Γιόγκα θα αποτύχει», όπου *μπίντου* είναι ένας τεχνικός όρος για τη δύναμη του σπέρματος, τη *βίρυα*. Σύμφωνα με τις ταντρικές διδασκαλίες και τον συμβολισμό, όσο η Κουνταλίνι κοιμάται, δεν επιτρέπει την πρόσβαση στο κεντρικό μονοπάτι της *σουσούμνα*, που είναι το ίδιο σαν να λέμε ότι η δύναμη, όταν κατευθύνεται προς τη φυσιολογική σεξουαλικότητα, γίνεται εμπόδιο για ό,τι θα μπορούσε να οδηγήσει στη μυητική αναγέννηση αντί στη ζώδη αναπαραγωγή. Κατ' αυτό τον τρόπο, η κοιμισμένη κουνταλίνι αναπαρίσταται επίσης σαν απόφραξη του ανοίγματος του φαλλού του Σίβα, έτσι που το σπέρμα της ανώτερης αναγέννησης δεν μπορεί ν' αναβλύσει. Από την άλλη μεριά, λέγεται ότι όταν η ζωτική ενέργεια δεν τρέχει πλέον στους δύο πλευρικούς αγωγούς, όπως συμβαίνει στη φυσιολογική ύπαρξη του κοινού ανθρώπου,

αλλά διαπεράσει το πρόσκομμα και εισβάλει στον κεντρικό αγωγό της *σουσούμνα*, οι εξαρτημένες ποιότητες του χρόνου αναστέλλονται και «σπινθηρίζει η φλόγα του θανάτου»· που σημαίνει ότι επέρχεται μια ρήξη επιπέδου, ισοδύναμη με την κρίση η οποία σε πολλές παραδόσεις αποκαλείται γενικά «μυητικός θάνατος». «Εσύ που ανεβαίνεις σαν αστροπελέκι», λέει ένας ύμνος στη Θεά, η οποία εκδηλώνεται σε αυτό το φαινόμενο.[12] Κατά συνέπεια, οι υπό συζήτηση πρακτικές εμπεριέχουν σοβαρούς κινδύνους· τα κείμενα λένε ότι εκείνος που αφυπνίζει την κουνταλίνι χωρίς τις απαραίτητες ικανότητες και τη γνώση ενός αληθινού γιόγκι, μπορεί να προκαλέσει σοβαρές διαταραχές, που φτάνουν έως την τρέλα ή ακόμα και τον θάνατο (πραγματικό εδώ, όχι μυητικό θάνατο). Γι' αυτό, απαραίτητες προϋποθέσεις για την κουνταλίνι γιόγκα είναι οι πιο αυστηρές πειθαρχίες του αυτοελέγχου, της πνευματικής αυτοσυγκέντρωσης και του εξαγνισμού. Μόνο εκείνος που έχει πραγματώσει στον εαυτό του την αληθινή του φύση ως Σίβα είναι σε θέση να μην κατακεραυνωθεί όταν ξυπνήσει και ενεργοποιήσει τη Θεά. Ένα κείμενο μας δίνει τον συμβολισμό μιας συζύγου (η οποία εκπροσωπεί τη δύναμη στην κατάσταση του αποχωρισμού της από το Ένα της ανοδικής φάσης, σαν να έχει χάσει τον άνδρα της) καθισμένη σε δύο ποτάμια, που αντιπροσωπεύουν τα δύο ρεύματα (*ίντα* και *πινκγάλα*, τα οποία στο ανθρώπινο πλαίσιο αντανακλούν την αρχή της Δυάδας), ρακένδυτη, εξαθλιωμένη και δέσμια, μας λέει το κείμενο, και όμως αυτή θα οδηγήσει στην ανώτερη θέση.[13]

Η κουνταλίνι γιόγκα χρησιμοποιεί εκτενώς μια τεχνική της αναπνοής σε συνδυασμό με κάποιες ειδικές μαγικές στάσεις του σώματος (*ασάνα*). Ένα σύστημα αναπνοής το οποίο περιλαμβάνει την ολοκληρωτική κατάπαυση της αναπνοής διευκολύνει την επιθυμητή εκτροπή των λεπτών ενεργειών.

Δεδομένου του ειδικού θέματος αυτού του βιβλίου, πρέπει να περιορίσουμε τη συζήτησή μας γύρω από την Κουνταλίνι-γιόγκα σε αυτό το σύντομο σκιαγράφημα και να παραπέμψουμε τους αναγνώστες οι οποίοι ενδιαφέρονται για περαιτέρω πληροφορίες στο βιβλίο μας που αναφέραμε παραπάνω. Αναφερθήκαμε σε αυτή τη γιόγκα σαν ένα έξοχο και καλά τεκμηριωμένο παράδειγμα «εσωτερικής» μεθόδου η οποία έχει την εγκράτεια ως αυστηρό προαπαιτούμενο. Διεγείρει τη δύναμη την οποία μεταφέρει και ενσαρκώνει στον εμπειρικό κόσμο η γυναίκα, δηλαδή τη Σάκτι, υπό τη μορφή της κουνταλίνι· με τον ίδιο τρόπο, η μαγική συνουσία και ο γάμος με τη θεότητα μέσα στον γιόγκι, όταν πραγματοποιούνται μετά από προκαταρκτική ασκητική πειθαρχία, τον οδηγούν στην πραγμάτωση της αντίθετης αρχής, της απόλυτης ή υπερβατικής αρρενωπότητας, της φύσης του Σίβα ή Βατζραντάρα («ο Φέρων το Σκήπτρο»), σύμφωνα με τη θιβετανική του ονομασία.

Το μυστήριο της μετουσιώσεως συναντάται και σε άλλες μυστικές παραδόσεις. Ο Ταοϊσμός το γνωρίζει, και η αλχημεία τόσο στην Ανατολή όσο και στη Δύση συχνά αναφέρεται στις τεχνικές του, όπως στην προβληματική μετουσίωση των μεταλλικών ουσιών, μέσω μιας συμβολικής κρυπτικής γλώσ-

σας. Εξαιτίας ακριβώς της δυνητικής πολυσημίας όλου του εσωτεριστικού συμβολισμού, το περίγραμμα των βασικών ενεργειών στον αλχημικό Ερμητισμό μπορεί να δεχθεί και μια ερμηνεία με όρους σεξουαλικών τεχνικών. Μια τέτοια ερμηνεία, ωστόσο, δεν είναι ούτε η μόνη δυνατή ούτε δεσμευτική· στην πραγματικότητα, με μόνη πιθανή εξαίρεση τον Nicola Flamel, καμία πληροφορία δεν έχει φτάσει σ' εμάς από τη χρυσή περίοδο αυτής της παράδοσης που να αφορά δασκάλους οι οποίοι εργάζονταν σε αυτό το επίπεδο με τη βοήθεια γυναικών. Αργότερα θα αναφερθούμε σε αυτή την ερμηνεία μόνο από μια δευτερεύουσα άποψη, σε σχέση με κάποιες μαρτυρίες συγχρόνων συγγραφέων οι οποίοι έκαναν χρήση του ερμητικού συμβολισμού στο έργο τους. Μια ερμηνεία του *opus tranformationis*, πάντως, με όρους απλώς μυητικούς θα μας οδηγούσε πέρα από το θέμα μας εδώ· την έχουμε επεξεργαστεί πληρέστερα σε άλλο βιβλίο.[14]

Όσον αφορά τον πρακτικό Ταοϊσμό της Άπω Ανατολής, είναι απαραίτητο να κάνουμε την ίδια διάκριση όπως και στην περίπτωση του Ταντρισμού, γιατί κι εδώ μια κατηγορία εσωτερικών μετασχηματισμών γιογκικού τύπου έρχεται σε αντίθεση με ορισμένες απροκάλυπτα σεξουαλικές πρακτικές· θα επανέλθουμε όμως σε αυτό σύντομα. Όσον αφορά τις πρώτες, δεν υπάρχουν πάντα ρητές αναφορές στη σεξουαλικότητα ως πρώτη ύλη του εσωτερικού μετασχηματισμού. Γι' αυτό θα περιοριστούμε σε μια σύντομη αναφορά βασιζόμενοι στις διδασκαλίες οι οποίες περιέχονται σε ένα μάλλον μεταγενέστερο κείμενο, το *Τ'άι Ι Τσιν χούα Τσουνγκ Τσι*, το οποίο έχει μεταφραστεί σε ορισμένες ευρωπαϊκές γλώσσες ως «Το Μυστήριο του Χρυσού Λουλουδιού»,[15] λόγω κάποιων ενδιαφερουσών ομοιοτήτων που παρουσιάζει με την Κουνταλίνι-γιόγκα.

Αυτό το ταοϊστικό κείμενο ξεκινάει επίσης από την πρωταρχική δυάδα του *γιανγκ* και του *γιν*, η οποία ενυπάρχει μέσα σε κάθε άτομο και όχι μόνο σε διαφορετικά πρόσωπα του αντίθετου φύλου. Στον άνδρα το *γιανγκ* —ή αρσενική αρχή— είναι παρόν υπό τη μορφή του φωτεινού στοιχείου *χουν* που εντοπίζεται στο μέτωπο, ακριβώς ανάμεσα στα μάτια. Η *γιν* ή θηλυκή αρχή είναι παρούσα, αντίθετα, υπό τη μορφή του σκοτεινού στοιχείου *π'ό* που εντοπίζεται στο κατώτερο μέρος του σώματος και στην περιοχή η οποία ονομάζεται «τόπος της δυνάμεως» — πράγμα που μας φέρνει και πάλι στην ιδέα του θηλυκού ως Σάκτι. Στις κινέζικες διδασκαλίες η δυαδικότητα υποσημαίνεται επίσης στη μορφή του διπόλου *χσινγκ* και *μίνγκ* —λέξεις οι οποίες σημαίνουν «είναι» και «ζωή»— που αναφέρεται σε μία από τις ουσιωδέστερες όψεις της Μεγάλης Δυάδας. Λέγεται ότι με τη γέννηση της ατομικής ύπαρξης «το είναι και η ζωή διαχωρίζονται και από αυτή τη στιγμή και μετά δεν αντικρύζουν το ένα το άλλο»· φυσικά, όταν δεν υπάρξουν οι μυητικές διαδικασίες τις οποίες περιγράφει το κείμενο, διαδικασίες που σκοπό έχουν να οδηγήσουν το κέντρο του ανθρώπινου όντος πίσω στον Μεγάλο Πόλο (*τ'άι τσι*), ή το «Μεγάλο Ένα», ή την «Κατάσταση χωρίς Δυισμό» (*βου τσί*), που διαλύει και πάλι μέσα της το είναι και τη ζωή, το *γιανγκ* και το *γιν*.

Η κατάσταση του κοινού ανθρώπου είναι εκείνη της ύπαρξης της οποίας «το

κέντρο είναι ανυπεράσπιστο» και όπου η θηλυκή αρχή *γιν* (η οποία ονομάζεται επίσης «κατώτερη ψυχή») υποτάσσει την αρσενική αρχή *γιανγκ* (η οποία ονομάζεται και «ανώτερη ψυχή»), αναγκάζοντάς τη να την υπηρετεί και στρέφοντάς την διαρκώς προς τα έξω. Αυτή η στροφή προς τα έξω αποκαλείται «ευθεία και μη αντιστρεπτή» (όπως κάποιου που ωθείται καταναγκαστικά προς τα εμπρός) και συνεπάγεται τη διασπορά και την κατασπατάληση του «πρωταρχικού σπέρματος». Το αφετηριακό σημείο της επανενσωμάτωσης, ως εκ τούτου, είναι μια πράξη που αποσκοπεί στην επιστροφή της ενέργειας στον εαυτό της: στην «ανακύκλωση (ή αποκρυστάλλωση) του φωτός», και για τον σκοπό αυτό απαιτούνται τεχνικές της πνευματικής συγκέντρωσης (ο λεγόμενος επίμονος διαλογισμός ή *τσι κουάν*) μαζί με ασκήσεις αναπνοής, όπως και στη γιόγκα. Όταν η αλλαγή κατεύθυνσης έχει επιτευχθεί, ο διαρκής καταναγκασμός προς τα έξω παύει και αντικαθίσταται από μια οπισθόδρομη κίνηση, που οδηγεί σε μια ορισμένη «ανακύκλιση»· τότε, άλλες τεχνικές οδηγούν τη συνείδηση να κατέβει στην «περιοχή της δυνάμεως». Σε αυτό το σημείο επέρχεται μια ρήξη επιπέδου και η ένωση των δύο αντίθετων αρχών, με το τελικό νόημα μιας «απόσταξης του *γιν* σε καθαρό *γιανγκ*». Με την αποκατάσταση της πρωταρχικής κατάστασης «χωρίς δυισμό», η οποία αποκαλείται επίσης «άνθισμα του Χρυσού Λουλουδιού», σχετίζεται η γέννηση του *κουέι*, λέξη η οποία μπορεί να μεταφραστεί ως «ενεργητική θεία ύπαρξη». Αξίζει να παρατηρήσει κανείς ότι ο κινεζικός χαρακτήρας *κουέι* σημαίνει επίσης αστραπή· επισημάναμε νωρίτερα τη σχέση που υπάρχει σε διάφορες παραδόσεις ανάμεσα στο μυστήριο της επανενσωμάτωσης, τον αριθμό τρία και την αστραπή.

Η κατοχή του «πρωταρχικού σπέρματος» και η συγκράτησή του αποτελεί κεντρικό θέμα σε τέτοιες διδασκαλίες. Όμως σε αυτό το κείμενο μόνο λίγοι ασαφείς υπαινιγμοί μας οδηγούν να πιστέψουμε ότι το σπέρμα αυτό είναι το ισοδύναμο της ινδουιστικής *βίρυα* και αναφέρεται συνεπώς στη μυστική δύναμη της αρρενωπότητας, την οποία φυσιολογικά μια γυναίκα δέχεται όταν το αρσενικό σπέρμα ρέει μέσα στην εσώτερη σάρκα της κατά την πράξη του έρωτα. Εν πρώτοις, στα λόγια «Μιλάμε για τη σεξουαλική ένωση του άνδρα με τη γυναίκα από την οποία βλασταίνουν γιοι και θυγατέρες. Ο απερίσκεπτος σπαταλά το πολυτιμότερο κόσμημα του σώματός του σε αχαλίνωτες ηδονές και δεν γνωρίζει πώς να φυλάξει τη σπερματική του ενέργεια, με την εξάντληση της οποίας καταρρέει το σώμα. Εκείνοι που γνωρίζουν δεν έχουν άλλο τρόπο να διατηρήσουν τη ζωή τους από τον περιορισμό της ηδονής και τη διαφύλαξη του σπέρματός τους»[16], αποτυπώνεται πράγματι η θεμελιώδης αρχή της σεξουαλικής μαγείας, η αρχή της μετουσιώσεως σε στοιχείο ευεργετικό εκείνου που από μόνο του θα μπορούσε να έχει έναν τοξικό χαρακτήρα· στόχος εδώ είναι η επιμήκυνση της ζωής την οποία συμβολίζουν τα αλχημικά ελιξήρια της μακροζωίας (ένα θέμα που επανέρχεται στον Ταοϊσμό επίσης), και όχι η μυητική επανολοποίηση της ύπαρξης. Κατά δεύτερο λόγο το κείμενο, όταν αναφέρει αποδίδοντάς το σε έναν αρχαίο δάσκαλο, τον Πενγκ, ότι για να αποκτήσει κανείς το ελιξίριο πρέπει να χρησιμοποιήσει τη γυναίκα, εξηγεί ότι δεν εννοεί την αληθινή σεξουαλική συνεύρεση αλλά την ένωση και τη μετουσίωση των δύο αρχών, του κρυσταλλωμένου φωτός ή *γιάνγκ*, και της υγρής δύναμης ή *γιν*. Έτσι, αυτές οι διδασκαλίες αναφέρονται όλες στο πεδίο των εσωτερικών διεργασιών, όπου το μυστήριο της μετουσιώσεως συντελείται άμεσα μέσα σε ένα και μόνο άτομο («σε ένα μοναδικό αγγείο», για να χρησιμοποιήσουμε μια έκφραση του Ερμητισμού) και όχι σε πράξεις που σχετίζονται με τη συνουσία με μια γυναίκα («λειτουργία των δύο αγγείων»). Θα μιλήσουμε σε λίγο για άλλα ταοϊστικά κείμενα όπου, αντίθετα, εκθειάζεται ανοιχτά αυτή η δεύτερη δυνατότητα. Σε αυτή την περίπτωση, ωστόσο, οι θεωρητικές συνέπειες δεν είναι διαφορετικές από εκείνες που μόλις υποδείξαμε στις διδασκαλίες του Μυστηρίου του Χρυσού Λουλουδιού.

Το φύλο στην Καββάλα και στα Ελευσίνεια Μυστήρια.

Πρέπει ακόμη να εξετάσουμε τις τεχνικές οι οποίες χρησιμοποιούνταν για να προκαλέσουν μια εκστατική, μυστική ή μυητική ρήξη επιπέδου μέσ' από ειδικές μορφές σεξουαλικής ένωσης. Ακόμα, θα σχολιάσουμε σύντομα μερικές δυνατές εφαρμογές της «πρακτικής» μαγείας.

Αυτή η περιοχή διαφέρει από τις ιερές τελετές και τις τελετουργικές ενώσεις κατά το ότι δίνει μεγαλύτερη έμφαση στην καθαρή εμπειρία απ' ό,τι στην εκδραμάτιση των συμβόλων και των κοσμικών αναλογιών. Όχι ότι το ένα αποκλείει το άλλο· διότι πράγματι, θα δούμε πως η πρακτική των ιερών επικλήσεων και μεταμορφώσεων αποτελεί συχνά αυστηρή προϋπόθεση για τέτοιες εμπειρικές τεχνικές. Στην ουσία, ωστόσο, ο σκοπός είναι διαφορετικός. Δεν ασχολείται με ιερές τελετουργίες και μορφές συμμετοχής οι οποίες μπορούν να διεξαχθούν μέσα στα πλαίσια θεσμών και οργανωμένων λατρειών, αλλά πρόκειται για ένα απόλυτο γεγονός της ατομικής εμπειρίας που μπορεί να εξαλείψει τις εξωτερικά υποβεβλημένες ποιότητες του εγώ. Εδώ κάθε τι θεωρείται, αναλαμβάνεται, προκαλείται και ενισχύεται άμεσα, πράγμα το οποίο, ως φαινόμενο μερικής ή βουλητικής υπερβάσεως, το συναντήσαμε ήδη στον ίδιο τον κοσμικό σεξουαλικό έρωτα. Ως πηγή πληροφοριών, οτιδήποτε έχει διαρρεύσει από τις μυστικές παραδόσεις διαφόρων πολιτισμών μπορεί να συμπληρωθεί από τα πιο σοβαρά και αξιόπιστα περιεχόμενα κειμένων προερχομένων από κύκλους στους οποίους η γνώση και οι πρακτικές αυτού του είδους φαίνεται ότι επιβίωσαν έως τις ημέρες μας.

Σαν εισαγωγή θα αναφερθούμε στις ιδέες οι οποίες μέσα στον ιουδαϊκό εσωτερισμό και, πάνω απ' όλα, στον Χασιδισμό μας οδηγούν σε αυτή την περιοχή. Στο Ζοχάρ (Ι, 55b) διαβάζουμε: «Ο Άγιος Ένας —ευλογημένο να είναι τ' όνομά Του!— δεν διαλέγει να ζήσει εκεί όπου το αρσενικό και το θηλυκό δεν ενώνονται». Μια ταλμουδική ρήση λέει, «Τρία πράγματα έχουν μέσα τους κάτι από το επέκεινα: ο ήλιος, το Σάββατο, και η σεξουαλική ένωση».[17] Και πάλι,

διαβάζουμε στο Ζοχάρ:

Ο Βασιλέας [ο Θεός] ζητάει μόνο εκείνο που του ταιριάζει. Γι' αυτό ο Άγιος Ένας — ευλογημένο να είναι τ' όνομά Του! — κατοικεί μέσα σ' εκείνον που είναι (όπως και Αυτός) ένα. Όταν ο άνθρωπος, μέσα στην τέλεια αγιότητα, πραγματώνει το Ένα, Εκείνος υπάρχει μέσα σ' αυτό το Ένα. Και πότε είναι που ο άνθρωπος ονομάζεται Ένα; Όταν ο άνδρας και η γυναίκα σμίγουν ερωτικά... Έλα και δες! Τη στιγμή που ένα ανθρώπινο πλάσμα ενώνεται ως αρσενικό και θηλυκό, φροντίζοντας κάθε σκέψη τους να είναι άγια, τότε είναι τέλειο και ακηλίδωτο και ονομάζεται Ένα. Ο άνδρας πρέπει λοιπόν να ενεργεί έτσι ώστε η γυναίκα να είναι ευτυχισμένη εκείνη τη στιγμή και να έχει μία και μόνη επιθυμία μαζί του, και όταν οι δυο τους ενώνονται να προσηλώνουν το πνεύμα τους σε αυτό το πράγμα. Γιατί η διδασκαλία λέει: «Εκείνος που δεν έχει πάρει γυναίκα είναι σαν να έχει μείνει μισός» (Ιεβαμώθ, 83). Αν όμως ο άνδρας και η γυναίκα ενώνονται και γίνονται ένα, ψυχή και σώμα, τότε το ανθρώπινο ον ονομάζεται Ένα, και ο Άγιος Ένας — ευλογημένο να είναι τ' όνομά του!» — κατοικεί μέσα σ' αυτό το Ένα και για χάρη του γεννά ένα άγιο πνεύμα.[18]

Με αφετηρία τέτοιες αντιλήψεις, στις οποίες βλέπουμε να επανέρχεται το θέμα του Ερμαφρόδιτου, αντιλαμβανόμαστε ότι οι πρακτικές της σεξουαλικής μαγείας δεν ήταν ξένες σε ορισμένα ρεύματα του Καββαλισμού. Ως απήχηση

τέτοιων πρακτικών πρέπει να θεωρήσουμε την πληροφορία που έχει φτάσει ως εμάς σχετικά με την αίρεση των Σαββατιστών, σε αναφορά επίσης με τα δόγματα του Jakob Franck. Στην «έλευση του Μεσσία» δίνεται εδώ μια εσωτερική ερμηνεία και θεωρείται αυτή όχι ως ιστορικό ή συλλογικό γεγονός αλλά ως σύμβολο εσωτερικής ατομικής αφύπνισης και ως φώτιση που ελευθερώνει τον άνθρωπο και τον οδηγεί πέρ' από το Νόμο. Με αυτό σχετίζεται ειδικά το σεξουαλικό θέμα σύμφωνα με το οποίο η μυστική δύναμη του Μεσσία εδράζεται στη γυναίκα, και βεβαιώνει ότι το μυστήριο της αφύπνισης και της σωτηρίας πληρώνεται μέσω της σεξουαλικής ένωσης με τη γυναίκα. Ο Franck δίδασκε, ακριβώς: «Σας λέω ότι όλοι οι Εβραίοι βρίσκονται σε μεγάλη δυστυχία επειδή περιμένουν την έλευση του Σωτήρα και όχι την έλευση της Γυναίκας». Αν παραλλάξουμε λίγο το δόγμα της Σεκινά, αντιλαμβανόμαστε ότι αυτή η Γυναίκα ή η Παρθένος είναι εντέλει το θηλυκό αρχέτυπο, η Γυναίκα που είναι παρούσα μέσα σε κάθε γυναίκα και πίσω από κάθε γυναίκα, στον βαθμό που λέγεται: «Έχει υπό το κράτος της αναρίθμητες νέες γυναίκες, που όλες αντλούν τη δύναμή τους από Αυτήν, ώστε όταν τις εγκαταλείπει δεν έχουν πλέον καμιά δύναμη». Σύμφωνα με τον Franck, αυτή είναι «η θύρα του Θεού, μέσω της οποίας φτάνει κανείς στον Θεό»· και προσθέτει: «Αν ήσουν άξιος να λάβεις αυτή την Παρθένο, τότε θα ήσουν σε θέση και να εκπληρώσεις το Έργο — αλλά δεν είσαι άξιος να τη λάβεις». Εδώ «Έργο» σημαίνει την επιτέλεση ενός οργιαστικού σεξουαλικού μυστηρίου, για το οποίο λέγεται, «Μέσω αυτού του Έργου ερχόμαστε πλησιέστερα στα πράγματα που είναι γυμνά και χωρίς περικάλυμμα, και γι' αυτό πρέπει να είμαστε ικανοί να το επιτελέσουμε». Μπορεί ίσως

κανείς να διαβλέψει σε αυτό μια ομοιότητα με τη «θέα της γυμνής Αρτέμιδας» για την οποία μιλήσαμε νωρίτερα· πάντως, από τις ευλογίες που απλόχερα προσφέρει αυτή η Παρθένος της Καββάλα, ποικίλες δυνάμεις και αποκαλύψεις μπορούν να ξεπηδήσουν, ανάλογα με το βαθμό «εξέλιξης» του κάθε ατόμου.[19] Ιδέες αυτού του είδους πρέπει να προέρχονται από μια αρχαιότερη μυητική διδασκαλία.[20] Αυτή όλη η διασπορά κατέληγε, ωστόσο, σε παρεκτροπές και καταχρήσεις, όπως πράγματι συνέβη με τον Σαββατισμό όπου, μεταξύ άλλων, το δόγμα του «μεσσιανικού μυστηρίου της αφύπνισης» και της πραγμάτωσης του Ενός φαίνεται ότι οδήγησε σε όργια μυστικιστικού προσανατολισμού γύρω από ένα γυμνό κορίτσι το οποίο λατρευόταν με διάφορες αποκλίνουσες μορφές σεξουαλικότητας. Τέτοια όργια έχουν, ορθά, θεωρηθεί ως αναβιώσεις αρχαίων λατρειών της Θεάς, όπως για παράδειγμα αυτών της Ιστάρ. Όπως ακριβώς στους ταντρικούς Κάουλα και όπως στους Αδελφούς του Ελεύθερου Πνεύματος του Μεσαίωνα, έτσι και σε αυτές τις ιουδαϊκές αιρέσεις που έκαναν χρήση της γυναίκας και της σεξουαλικότητας, επανέρχεται το θέμα του αναμάρτητου Αφυπνισμένου, το οποίο εδώ αναφέρεται σ' ένα καββαλιστικό δόγμα που μιλάει για την αρχή η οποία μέσα στον άνθρωπο δεν μπορεί να κολαστεί, οτιδήποτε κι αν κάνει αυτός, γιατί αν κολαστεί «θα ήταν σαν να κολάζεται ο ίδιος ο Θεός».

Στα Ελευσίνεια Μυστήρια της κλασικής αρχαιότητας, η ιερή ένωση δεν είχε
μόνο τη γενική αξία ενός τελετουργικού και συμβολικού ιερού γάμου, αλλά υπαινισσόταν επίσης το μυστήριο της αναγέννησης μέσα σ' ένα πλαίσιο που αρχικά πρέπει να συμπεριελάμβανε και τη σεξουαλικότητα ως μέσο· κι εδώ επίσης η έμφαση δινόταν στη θηλυκή αρχή, τη θεία γυναίκα. Η σχετική μαρτυρία ορισμένων Χριστιανών συγγραφέων δεν πρέπει να αποδοθεί αποκλειστικά σε πολεμικές προθέσεις και σε πουριτανική σκανδαλολογία. Ο Κλήμης ο Αλεξανδρεύς, ο Θεοδώρητος και ο Ψελλός συμφωνούν ως προς το ότι σε αυτά τα μυστήρια το θηλυκό όργανο, το μυστικά και ευφημιστικά αποκαλούμενο *κτείς* [«χτένα»], φανερωνόταν στα μάτια των μυημένων σαν να υπεδείκνυε το όργανο που χρειαζόταν για να ενεργοποιηθεί το μυστήριο. Ο Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός, αναφερόμενος στη Δήμητρα ως θεά αυτών των μυστηρίων, έλεγε ότι αισχυνόταν να «εκθέσω στο φως της ημέρας αυτές τις νυχτερινές τελετές μύησης και να παρουσιάσω τα αίσχη ως μυστήριο». Παρέθετε επίσης ένα στίχο στον οποίο η Δήμητρα περιγραφόταν ως *ανασουρμήτη* (που σημαίνει, εκείνη που έδειχνε το φύλο της ανασηκώνοντας τα ρούχα της) ώστε «να μυήσει τους εραστές της σ' εκείνες τις τελετουργίες οι οποίες τελούνται συμβολικά ακόμα και στις ημέρες μας».[21] Όλ' αυτά μας επιτρέπουν να υποθέσουμε ότι το νόημα της συμβολικής τελετουργίας των μυστηρίων, η οποία επιβίωσε έξω από τα πλαίσιά της μέχρι και μια αρκετά μεταγενέστερη εποχή, ήταν να θυμίζει, πίσω από τον ίδιο τον τελετουργικό ιερό γάμο και τη σεξουαλική ένωση του ιερέα με την ιέρεια (του οποίου αργότερα έχουμε απλές απομιμήσεις), το μυστήριο της αναγέννησης που μπορεί να επιτελεστεί μέσ' από το φύλο και τη γυναίκα, η οποία

εθεωρείτο ενσάρκωση της Θεάς. Έτσι στην Ελευσίνα, αφού η τελετή του γάμου είχε τελεστεί μέσα στο σκοτάδι, ένα μεγάλο φως εμφανιζόταν και ο ιερέας ανήγγελε με βροντώδη φωνή, «Η Μεγάλη Θεά γέννησε το ιερό Παιδί· η ισχυρή γέννησε τον ισχυρό» [*Βριμώ έτεκε Βριμόν*]· και ο στάχυς του σιταριού που δειχνόταν εκείνη την ώρα στους παρισταμένους σαν σύμβολο της ιερής μυητικής αναγέννησης σχετιζόταν αυστηρά με τον πρωταρχικό ερμαφρόδιτο και με την ανάστασή του.[22] Και τότε λεγόταν: «Μακάρια πράγματι η πνευματική, ουράνια γέννηση, και ισχυρός εκείνος που γεννήθηκε σε αυτή τη μορφή». Είναι πιθανό, λοιπόν, υπό το έμβλημα των μυστηρίων της Μεγάλης Θεάς ο αρχαίος μεσογειακός κόσμος να γνώριζε κι αυτός την αρχαία τέχνη της σεξουαλικής μύησης. Ό,τι γνωρίζουμε σε σχέση με τα Ελευσίνεια Μυστήρια μπορεί να είναι απλώς μια μετάθεση αυτής της τέχνης στο πνευματικό επίπεδο από μια λατρεία η οποία δεν επιτελούσε πλέον πραγματικά τη σεξουαλική πράξη αλλά χρησιμοποιούσε άλλες μυητικές και μυστηριακές τεχνικές. Λίγο λίγο αυτές συρρικνώθηκαν, μέχρις ότου τα μυστήρια έγιναν μια λαϊκή μορφή θρησκευτικότητας ανοιχτή στον καθέναν.

Για συγκεκριμένες πληροφορίες γύρω από σεξουαλικές τεχνικές πρέπει να προσφύγουμε στην Ανατολή και, πρώτ' απ' όλα, στον Ταντρισμό του δεύτερου μονοπατιού για το οποίο ήδη κάναμε λόγο, την «Οδό της Αριστεράς Χειρός» και

το λεγόμενο «απόκρυφο τελετουργικό». Όπως είπαμε, αυτό το τελετουργικό αφορά αποκλειστικά εκείνους οι οποίοι διαθέτουν φύση «αρρενωπή» ή ηρωική» (*βίρυα*) και οι οποίοι είναι *νιβαντβατίτα* ή ικανοί να υπερβαίνουν κάθε δυαδικότητα, καλό και κακό, αξία και απαξία, και όλα τα παρόμοια αντίθετα στις ανθρώπινες αξιολογίες.

Ταντρικές σεξουαλικές πρακτικές.

Είπαμε στην εισαγωγή αυτού του βιβλίου ότι η πρακτική και η φιλοσοφία της Τάντρα προϋποθέτουν μια ειδική αντίληψη του ιστορικού χρόνου. Η βάση της είναι μια ιδέα της εξέλιξης του παρόντος κύκλου της ανθρωπότητας μέσω τεσσάρων διαδοχικών περιόδων, και υποστηρίζει ότι τώρα βρισκόμαστε στην τελευταία από αυτές τις περιόδους, τη λεγόμενη σκοτεινή εποχή ή Κάλι Γιούγκα, που είναι μια περίοδος διάλυσης, κυριαρχίας των στοιχειακών δυνάμεων και μιας λειτουργίας της Σάκτι η οποία δεν περιορίζεται πλέον από δεσμούς, όπου η πνευματικότητα των απαρχών της ανθρωπότητας έχει σχεδόν εξ ολοκλήρου χαθεί. Σύμφωνα με την Τάντρα, το πιο κατάλληλο μονοπάτι για τέτοιες συνθήκες είναι εκείνο που μπορεί να συνοψιστεί στη φόρμουλα «καβάλημα της τίγρης». Με άλλα λόγια, αντί να αποφεύγει ή να αντιτίθεται κανείς ευθέως στις επικίνδυνες δυνάμεις, χρειάζεται μάλλον να τις προσεταιριστεί και να προσπαθήσει να τις ελέγξει με την ελπίδα να πάρει το καλύτερο από αυτές στο τέλος. Η ανατολή της Κάλι-Γιούγκα καταλύει δραστικά τη δέσμευση η οποία επέβαλε άλλοτε τη μυστικότητα σε ό,τι αφορά την Οδό της Αριστεράς

Χειρός, εξαιτίας της επικίνδυνης φύσης της και των πιθανοτήτων κατάχρησης, εκτροπής και παραμόρφωσης που εκ των πραγμάτων αυτή ενείχε.[23] Η θεμελιώδης αρχή της μυστικής διδασκαλίας, που είναι κοινή σε ινδουιστικούς όσο και σε βουδιστικούς κύκλους της Τάντρα (οι τελευταίοι αντιστοιχούν ουσιαστικά στην Βατζραγιάνα), είναι η μεταμόρφωση του δηλητηρίου σε ίαμα ή «νέκταρ», η χρήση, για σκοπούς απελευθερωτικούς, των ίδιων εκείνων δυνάμεων οι οποίες έχουν οδηγήσει, ή μπορούν να οδηγήσουν, τον άνθρωπο στην απώλεια και τον όλεθρο. «Το δηλητήριο είναι το αντίδοτο του δηλητηρίου», λέει ένα πασίγνωστο ρητό. Μια άλλη ταντρική αρχή είναι ότι η «εκπλήρωση» και η «ελευθερία» (η αποδέσμευση, η απάρνηση) δεν αποκλείουν αναγκαστικά η μία την άλλη, όπως πιστεύουν οι κοντόφθαλμες ασκητικές σχολές. Στόχος της είναι να πραγματώσει ταυτόχρονα και τις δύο, να διαφυλάξει το πάθος και την επιθυμία ενώ ταυτόχρονα παραμένει ελεύθερη. Διδασκαλίες αυτού του είδους έχουν παλιότερα θεωρηθεί ανεπίτρεπτες για δημόσια κοινοποίηση. Ένα κείμενο λέει ότι αυτό το μονοπάτι είναι τόσο δύσκολο «όσο το να περπατήσει κανείς στην κόψη ενός σπαθιού ή να κρατήσει μια τίγρη υπό τον έλεγχό του».[24] Εν όψει αυτής της δυσκολίας, μπορούμε πράγματι να αναρωτηθούμε πόσο κατάλληλες είναι οι ταντρικές μέθοδοι για το σήμερα όταν η τεράστια πλειονότητα των ανθρώπων δεν έχει την εκπαίδευση που χρειάζεται προκειμένου ν' αντιμετωπίσει τέτοιους κινδύνους. Όποιος πιστεύει ότι ο Ταντρισμός προσφέρει ένα
βολικό πνευματικό άλλοθι για εγκατάλειψη στην ηδονοθηρία είναι θλιβερά εξαπατημένος. Αυτές οι διδασκαλίες προϋποθέτουν μια δύσκολη προκαταρκτική μύηση και συγκέντρωση, την ένταξη σε μια ορισμένη κοινότητα ή αλυσίδα (*κούλα*) η οποία μπορεί να παράσχει την προστατευτική δύναμη κι έναν ορισμένο τρόπο αυτοπειθαρχίας. Εξάλλου, οι ίδιες προϋποθέσεις ισχύουν και για άλλες διδασκαλίες οι οποίες προκηρύσσουν την ανομία και την απελευθέρωση του πνεύματος από όλα τα δεσμά, τους κανόνες και τα ήθη της εποχής. Τέτοια ήταν η περίπτωση των Ισμαηλιτών της εποχής του Γέροντα του Βουνού, των Αδελφών του Ελεύθερου Πνεύματος, των Μπέγκαρντς, των Ορτιλιμπιανών, για τους οποίους είχε γραφτεί ότι «πριν φτάσουν στο σημείο όπου όλες οι απολαύσεις τούς επιτρέπονταν, έπρεπε να περάσουν σκληρές δοκιμασίες· η ζωή τους ήταν αυτή των αυστηρότερων Ταγμάτων· έπρεπε να τσακίσουν την ίδια τους τη θέληση και να εξαλείψουν τον ίδιο τους τον εαυτό ώστε να μπορέσουν να τον ξαναβρούν ως καθαρή δόξα του ουράνιου μεγαλείου... Έπρεπε να προσεύχονται, να διαλογίζονται και να επιδίδονται στα έργα που τους προκαλούσαν τη μεγαλύτερη αποστροφή. Από τη στιγμή όμως που κατακτούσαν την ελευθερία του πνεύματος, τα πάντα τους ήταν επιτρεπτά».[25]

Ο Ταντρισμός έχει τις ρίζες του στο αρχαϊκό υπόστρωμα της αυτόχθονης Ινδίας, στο οποίο ανήκει το κεντρικό θέμα της Θεάς τύπου Σάκτι όπως και ένα σύνολο οργιαστικών πρακτικών και λατρειών. Σκιώδεις μορφές του Ταντρισμού συναντώνται σε τελετές οι οποίες συγγενεύουν με τη μαγεία, όπου, προκειμένου να αποκτήσει κάποιες ιδιαίτερες δυνάμεις, ο άνθρωπος επικαλείτο ορισμένες

στοιχειακές θηλυκές οντότητες, *γιακσίνι, γιογκίνι, ντακίνι*, οι οποίες άλλοτε θεωρούνταν υπηρέτριες της θεάς Ντουργκά και άλλοτε εκπορεύσεις της. Συχνά οι ταντριστές παρενέβαλαν ανιμιστικά θέματα και χρησιμοποιούσαν μαγικές φόρμουλες προκειμένου να τις προσδέσουν στο πρόσωπο μιας πραγματικής γυναίκας, παίρνοντας οι ίδιοι μεθυστικά βότανα και σμίγοντας σαρκικά με αυτή τη γυναίκα σε άγρια μέρη, όπως νεκροταφεία και δάση.[26] Όσο αλλόκοτες κι αν μοιάζουν, αυτές οι πρακτικές αντιστοιχούν στη χρήση των επικλήσεων τις οποίες εξετάσαμε στις ποικίλες μορφές τους στο προηγούμενο κεφάλαιο, με τη διαφορά ότι εδώ επιτελείται πράγματι η ερωτική πράξη. Η νεαρή γυναίκα η οποία έπρεπε πρώτα να «δαιμονοποιηθεί» κι εν συνεχεία να βιαστεί στις σκοτεινές τελετές που αναφέραμε παραπάνω, είναι το κύριο θέμα των υψηλότερων μορφών της ταντρικής και βατζραγιανικής σεξουαλικής μαγείας.

Σε αυτές τις μορφές, επιπλέον, η έννοια του ανθρώπινου ζεύγους, το οποίο μεταμορφώνεται σε μια στιγμιαία ενσάρκωση του αιώνιου θεϊκού ζεύγους, μεταφέρεται από το γενικό τελετουργικό επίπεδο του ιερού γάμου στο πρακτικό μαγικό πεδίο. Οι οντολογικές αρχές του Σίβα και της Σάκτι ή άλλων ισοδύναμων θεοτήτων μέσα στο σώμα του άνδρα και της γυναίκας παίρνουν συγκεκριμένη μορφή, ενσαρκώνονται: πρέπει με τρόπο τελετουργικό και ιερουργικό να φτάσουν σε μια κατάσταση όπου πράγματι ο άνδρας νιώθει να μεταμορφώνεται σε Σίβα και η γυναίκα σε Σάκτι. Και αυτό είναι η προϋπόθεση μιας σεξουαλικής ένωσης η οποία σκοπό έχει να υπερβεί τους περιορισμούς της σωματικής και σαρκικής φύσης και να προσλάβει έναν μαγικό χαρακτήρα. Το κέντρο βάρους της πρέπει να μετατοπιστεί σε ένα λεπτότερο επίπεδο όπου ο έντονος μαγνητισμός του αμοιβαίου σεξουαλικού έρωτα και της επιθυμίας συνιστά «μια ουράνια μέθη ή συσσώρευση αστρικού φωτός». Η κορύφωσή του και η ύψιστη στιγμή της έκστασης αντιστοιχεί σε μια ρήξη επιπέδου της ατομικής συνείδησης και στην αιφνίδια πραγμάτωση της μη δυαδικής κατάστασης.[27] Αυτός είναι ο απώτατος στόχος του μονοπατιού της επιθυμίας ή *κάμα-μάργκα*, το οποίο θεωρείται από την ινδουιστική παράδοση ως ένας ανάμεσα σε πολλούς δρόμους απελευθέρωσης: το μονοπάτι της γνώσης, το μονοπάτι της δράσης, κοκ.

Ας δούμε τώρα από πιο κοντά διάφορες πλευρές της ταντρικής πρακτικής.[28] Αφετηρία είναι η ικανότητα για μια ιδιαίτερη αίσθηση ή αντίληψη της γυναικείας φύσης, που σχετίζεται με ό,τι είπαμε παραπάνω για τη γυμνότητα της γυναίκας. Σύμφωνα με αυτές τις διδασκαλίες κάθε γυναίκα ενσαρκώνει τη Σάκτι ή την Πράκρτι· γι' αυτό, μια γυμνή γυναίκα εκφράζει πάντα τελετουργικά αυτή τη συγκεκριμένη δύναμη στην καθαρή, αρχέγονη και στοιχειακή της κατάσταση, μη δεσμευμένη από τη μορφή ούτε καλυμμένη πίσω από το προσωπείο της εξατομίκευσης. Όταν μια γυναίκα βγάζει τα ρούχα της, προσφέρει αυτή την ουσιώδη κατάσταση στο βλέμμα των παρευρισκομένων· ο Eliade είχε δίκιο λοιπόν όταν έγραφε, «η τελετουργική γυμνότητα της γιογκίνι ή συντρόφου του *βίρα* διαθέτει μιαν έμφυτη μυστική αξία· αν μπροστά σε μια γυμνωμένη γυναίκα δεν νιώθουμε ν' αναπηδάει μέσα στο βαθύτερο είναι μας η ίδια εκείνη

αίσθηση φρικίασης που νιώθουμε απέναντι στην αποκάλυψη του κοσμικού Μυστηρίου, τότε δεν υπάρχει ιερότητα [στην ένωση μαζί της]· υπάρχει μόνο μια κοινή κοσμική πράξη με όλες τις δυσμενείς συνέπειες οι οποίες την ακολουθούν: διότι αντί έτσι να χαλαρώσει η αλυσίδα που μας δένει με την εξωτερική, εμπειρική ύπαρξη, η επαφή με τη γυναίκα ενδυναμώνει αυτή την αλυσίδα».[29] Αυτή η υποκειμενική κατάσταση (η οποία συνδέεται με μια πρακτική έντονης οπτικοποίησης και με τη νοητική προβολή μιας ενεργοποιημένης λατρευτικής εικόνας στη γυναίκα) λειτουργεί ως το συμπλήρωμα μιας διαδικασίας που τεχνικά ονομάζεται *αρόπα*, η οποία είναι με άλλον τρόπο υποκειμενική. *Αρόπα* σημαίνει «δημιουργία μιας διαφορετικής ποιότητας», ή, με μια αυστηρή έννοια, «μετουσίωση», με το ίδιο νόημα που δίνει ο Χριστιανισμός στη λέξη για το μυστήριο της Ευχαριστίας, όταν ο ιερέας επικαλείται την πραγματική παρουσία του Χριστού. Από την άποψη αυτή το ινδουιστικό κείμενο που παραθέσαμε λέει ότι μέσω της *αρόπα* δεν αρνείται κανείς τη φυσική μορφή (*ρούπα*) της γυναίκας, αλλά κάθε μόριό της διαπερνάται από τη *σβαρούπα* ή το αρχέγονο, υπερφυσικό στοιχείο· από το οποίο συνίσταται οντολογικά η ουσία της.[30] Για να είναι κατάλληλα προετοιμασμένη για τη σεξουαλική πρακτική, μια νέα γυναίκα πρέπει να έχει μυηθεί κανονικά και να έχει εξασκηθεί στην τέχνη των μαγικών στάσεων (*μούντρα*). Το σώμα της εγείρεται κι ενεργοποιείται από τη *νυάσα*,[31] μια ιερουργική διαδικασία μέσω της οποίας ένα «θείο υγρό» διαρρέει, μεταδίδεται ή και κινητοποιείται σε διάφορα σημεία του σώματος (στα «σημεία της ζωής»). Αυτό αντιστοιχεί στη «δαιμονοποίηση» της γυναίκας, που είναι μέρος των σκοτεινών πρακτικών για τις οποίες μιλήσαμε, και σκοπό έχει να ενισχύσει τη φυσική ροή που τρέφει τον σεξουαλικό μαγνητισμό μιας φυσιολογικής γυναίκας και αποτελεί τη βάση της γοητείας της. Ταυτόχρονα, ένα από τα ονόματα των νεαρών γυναικών οι οποίες χρησιμοποιούνται σε αυτές τις τελετές είναι *μούντρα*. Αυτό έχει προκαλέσει απίστευτη αμηχανία στους Οριενταλιστές, παρ' όλο που είναι ξεκάθαρο. *Μούντρα* (κυριολεκτικά, «σφραγίδα») είναι το όνομα των μαγικών και τελετουργικών χειρονομιών ή στάσεων τις οποίες παίρνουν οι γιόγκι για να ενεργοποιήσουν ή να κλείσουν το κύκλωμα ορισμένων ρευμάτων λεπτών δυνάμεων μέσα στον οργανισμό. Τον ίδιο ρόλο παίζει οπωσδήποτε και η γυναίκα κατά τη μαγική συνουσία, ως εκ τούτου το ίδιο όνομα μεταφέρεται και σ' αυτήν (σε σχέση ίσως και με το αληθινό νόημα της *μούντρα*, τις ειδικές στάσεις που χρησιμοποιεί αυτή στην πράξη του έρωτα).

Το είδος της γυναίκας που χρησιμοποιείται σε αυτές τις πρακτικές είναι άλλο από εκείνο που θα συναντήσουμε στις απλώς ελευθέριες οργιαστικές τελετές, διότι και τα συστήματα συνουσίας είναι διαφορετικά στις δύο περιπτώσεις. Όπως οι λάτρεις του Έρωτα μιλούσαν για τη «θαυμαστή γυναίκα», εδώ ο όρος που χρησιμοποιείται είναι «εξαιρετική γυναίκα», *βισέσα ράτι*, η οποία προέρχεται από την ίδια ουσία με την υπερβατική ή θεία γυναίκα, τη Ράντα, τη Ντουργκά, την Τσαντάλι, τη Ντόμπι, τη Σαμπάγια-Σουρντάρι, κλπ. (κάτι ταυτόσημο με την ίδια την κουνταλίνι, προσωποποιημένο στη μορφή της θεάς).

Λέγεται ότι μόνο με αυτή και όχι με καμία κοινή γυναίκα, *σαμάνια ράτι*, μπορεί η συνουσία να οδηγήσει σε εκείνο το οποίο ορισμένες σχολές αποκαλούν *σαχάγια* ή μη δυική αρχική κατάσταση, που φέρνει την απελευθέρωση ακόμα και σ' αυτήν εδώ τη ζωή.[32] Ωστόσο, θα ήταν λάθος να πιστέψουμε ότι εδώ έχουμε να κάνουμε με μιαν άκριτη εξιδανίκευση της γυναίκας. Σε τέτοιους κύκλους, έκλυτα κορίτσια της κατώτερης κάστας πολύ συχνά εκθειάζονται και υποδεικνύονται ως τα πιο κατάλληλα, ακόμα κι αν πρέπει για το συγκεκριμένο σκοπό να υιοθετηθεί μια συμβολική δικαίωση· γιατί ζώντας έξω από τα ηθικά και κοινωνικά συστήματα και από τις επιταγές της επικρατούσας θρησκείας, αυτά τα νέα κορίτσια αντανακλούν κατά κάποιο τρόπο την κατάσταση της «αρχέγονης ύλης» που δεν είναι ακόμη προσδεδεμένη σε μια μορφή.[33] Αυτό συνιστά μια ειδική διαφορά με τα τελετουργικά του γάμου και τις ιερές (όχι μαγικές) ενώσεις στα όρια των θεσμών και της κάστας, για τις οποίες μιλήσαμε νωρίτερα. Ακόμα και η ειδική έννοια της παρθενίας την οποία εξηγήσαμε παραπάνω επιστρέφει εδώ όταν τα κορίτσια που χρησιμοποιούνταν στη λατρεία Κάουλα (ένας κλάδος της ταντρικής λατρείας) αποκαλούνταν «παρθένοι εταίρες» ή *βέσνα κουμαρίκα*. Οι οπαδοί του Βισνού, σύμφωνα με τις ταντρικές πρακτικές, ως ανώτερο είδος έρωτα θεωρούν τον *παρακίγυα* ή παράνομο έρωτα, που σημαίνει την ένωση κάποιου με ένα πολύ νέο κορίτσι ή μια γυναίκα που δεν είναι σύζυγός του
290 (ή, ακριβέστερα, που δεν είναι μία από τις συζύγους του, δεδομένου ότι η πολυγαμία είναι νόμιμη σε αυτόν τον πολιτισμό). Σε ρητορικές αντιπαραθέσεις οι οποίες γίνονταν στη Βεγγάλη, όπως ακριβώς και στις δυτικές μεσαιωνικές αυλές του έρωτα, οι υποστηρικτές του νόμιμου γάμου πάντοτε έχαναν από τους υποστηρικτές των ελεύθερων ενώσεων (που ονομάζονταν επίσης γάμοι του Σίβα)· γι' αυτό κι ένα ζευγάρι που κινείται στον χώρο της παρανομίας και της μοιχείας, όπως η Ράντα και ο Κρίσνα, ανάγεται συχνά σε θεϊκό μοντέλο το οποίο πρέπει κάθε ανθρώπινο ζευγάρι να μιμηθεί και να ενσαρκώσει.[34] Αυτό δικαιολογείται, πρώτον, από τον ψυχολογικό λόγο ότι μια γαμική ένωση δεν αναμένεται να προσφέρει τόση συγκινησιακή ένταση και πάθος όσο οι ασυνήθιστες κι εξαιρετικές περιστάσεις που αναφέραμε, και δεύτερον, από την προσαρμογή της πραγματικότητας σε έναν ειδικό συμβολισμό: σκοπός της ένωσης είναι η ελεύθερη από κάθε εμπειρικό δεσμό κατάσταση, και μια μυστική ένωση η οποία δεν καθορίζεται από, ή ακόμα και παραβιάζει όλα τα θέσμια και τους κοινωνικούς δεσμούς, συμβολίζει καλύτερα τη «ρήξη η οποία επέρχεται μέσ' από κάθε αυθεντική θρησκευτική εμπειρία» (στην πραγματικότητα, θα ήταν καλύτερα εδώ να πούμε «μυητική εμπειρία»).[35] Σε σχέση με αυτό ο Eliade παρατηρούσε ότι στα μάτια των Ινδουιστών ο γαμικός συμβολισμός (ο «Νυμφίος» και η «Νύμφη») τον οποίον χρησιμοποιεί ο χριστιανικός μυστικισμός δεν τονίζει αρκετά τον χωρισμό απ' όλες τις ηθικές και κοινωνικές αξίες που πρέπει να χαρακτηρίζει εκείνον ο οποίος τείνει προς το απόλυτο: εδώ ακριβώς αυτοί διαλέγουν, ως ιδεώδες μοντέλο του μύθου, ένα ζευγάρι όπως αυτό του Κρίσνα και της Ράντα[36] και, για συντρόφους των Σίντα και των Βίρα, νεαρές κοπέλες δίχως

περιορισμούς κάστας, των οποίων το πρόσωπο έχει μικρότερη σημασία απ' ό,τι μια ορισμένη δύναμη ή ροή ικανή να τροφοδοτήσει μια εντατική διαδικασία «ανάφλεξης». Σε έναν άνδρα με ασθενή ιδιοσυγκρασία απαγορεύονται άλλες γυναίκες από τη δική του, αλλά αυτός ο περιορισμός, σύμφωνα με τη γνώμη που επικρατεί στις ινδουιστικές Τάντρες, αίρεται και κανένας εξωτερικός περιορισμός δεν έχει ισχύ όταν φτάνει κανείς στο επίπεδο του *σίντα-βίρα*. Έχουμε ήδη μιλήσει για τον συμβολισμό των ανώτερων βαθμών της γυναικείας γυμνότητας και αναφέρει το γεγονός ότι μόνο ένας μυημένος της υψηλότερης βαθμίδας μπορεί να αποκτήσει τις ολοκληρωτικά γυμνωμένες νεαρές γυναίκες.

Μια άλλη λέξη που χρησιμοποιείται για να δηλώσει μια νέα γυναίκα είναι *ράτι*, που σημαίνει το αντικείμενο της *ράζα* — μέθης ή δυνατής συγκίνησης. Η σχολή Σαγατζίγια διακρίνει τρεις κατηγορίες *ράτι*: τη *σαντχαράνι* ή φυσιολογική γυναίκα, που ζητάει μονάχα τη δική της άμεση ικανοποίηση στη συνουσία· τη *σαμανγιάσα*, που θέλει να τη ζήσει μαζί με τον άνδρα· τέλος τη *σαμάρθα*, η οποία είναι ικανή για πλήρη και υπερατομική εγκατάλειψη. Μόνο ο τελευταίος τύπος, λέγεται, είναι κατάλληλος για το ρόλο της ιερής παρθένας.[37] Η επιθυμία ή *κάμα* στους διάφορους βαθμούς της γίνεται επίσης αντικείμενο πολύπλοκων διακρίσεων σε μερικά κείμενα. Κατ' ουσίαν, η ζωώδης επιθυμία αντιτίθεται σ' εκείνη η οποία θα μπορούσε να ονομαστεί «η Μεγάλη Επιθυμία που ενοποιεί σώμα και πνεύμα πέρα από την ένωση των σωμάτων στη Μικρή Επιθυμία».[38] 291

Υπάρχει ακόμη μια ενδιαφέρουσα λεπτομέρεια που υποδεικνύει τον αποκλεισμό της δημητριακής (μητρικής) αρχής υπέρ της αφροδισιακής ή τύπου Ντουργκά ιδιότητας στις γυναίκες αυτές: σε γυναίκες οι οποίες έχουν γεννήσει δεν επιτρέπεται να λαμβάνουν μέρος στις ταντρικές πρακτικές. Σε μια ρήση ενός σύγχρονου συγγραφέα[39] συνοψίζεται ίσως όλη η θεωρία που κρύβεται πίσω από έναν τέτοιο κανόνα: «Όπως η γυναίκα χάνει τη φυσική της παρθενία με την πρώτη της συνουσία, έτσι χάνει και τη μαγική της παρθενία μόλις γίνει μητέρα». Από τη στιγμή που γίνεται μητέρα, παύει η συμμετοχή της σε πρακτικές υψηλότερου τύπου.

Η Τάντρα πιστεύει ότι η πράξη του ανθρώπινου έρωτα αναπαράγει μια θεία πράξη. Η μορφή της ένωσης ανάμεσα στον θεό και τη θεά που κυριαρχεί στην ταντρική εικονογραφία θα μας οδηγούσε να πιστέψουμε ότι ο Ταντρισμός της Αριστεράς Χειρός υιοθετεί ως κύρια τελετουργική του στάση τη *βιπαρίτα-μαϊθούνα*, η οποία χαρακτηρίζεται από την ακινησία του άνδρα. Πέρα από τον συμβολικό λόγο που έχουμε ήδη αναφέρει, η επιλογή αυτή μπορεί να έχει και πρακτικούς σκοπούς. Στη διάρκεια της συνουσίας, ο άνδρας πρέπει να μπορεί να ασκήσει μια ειδική αυτοσυγκέντρωση του νου σε ό,τι διαδραματίζεται και μορφοποιείται μέσα στη συνείδησή του ώστε να αντιδρά κατάλληλα, και αυτό είναι οπωσδήποτε ευκολότερο εάν το σώμα του παραμένει ακίνητο. Ακόμα, η στάση αυτή επικυρώνεται σε ένα από τα ονόματα που δίνουν οι κύκλοι αυτοί τόσο στη γυναίκα, *λάτα*, όσο και στη δραστηριότητα, *λάτα-σαντάνα*, γιατί το *λάτα* (κατά λέξη, «αναρριχητικό») συνδέεται με μία από τις στάσεις που παίρνει η

γυναίκα σε αυτή την αντεστραμμένη μορφή συνουσίας (οι πραγματείες της κοσμικής ερωτικής έχουν γι' αυτό ονόματα όπως *Λαταβεστιτάκα* και *Βρισαντιρουντάκα*). Η έκφραση που γενικά συναντάμε στα κείμενα είναι «εναγκαλισμός από τη γυναίκα» αλλά όχι το αντίθετο· κι αυτό είναι ένας επιπλέον λόγος που μας κάνει να πιστεύουμε ότι η γυναίκα παίζει τον ενεργητικό ρόλο. Έτσι, σε αυτό το επίπεδο επίσης, οι μεταφυσικές σημασίες που ενεργοποιούνται αντιστοιχούν στην ουσία του αρσενικού και του θηλυκού.

Για τους κινδύνους των ταντρικών σεξουαλικών πρακτικών.

Παρατηρήσαμε ήδη ότι οι μυητικές μορφές Ταντρισμού διαφοροποιούνται από τις οργιαστικές μορφές χάρη σε ένα ειδικό σύστημα συνουσίας. Η ιδιαίτερη μέθοδος εδώ συνίσταται στην αναστολή της εκσπερμάτισης και τη σύγκράτηση του σπέρματος τη στιγμή κατά την οποία υπάρχουν όλες οι συγκινησιακές και φυσιολογικές συνθήκες ώστε το σπέρμα να εκχυθεί μέσα στη γυναίκα. Το θέμα αυτό εκφράζεται συχνά με κωδικοποιημένους και μυστικούς όρους, αλλά είναι κάτι στο οποίο συμφωνούν όλα τα βασικά κείμενα αυτής της σχολής, όπως η *Χαθαγιογκαπραντιπίκα*, η *Γκοράκσα-σαμίτα*, τα τραγούδια του Κάνα και η
292 *Σουμπασίτα-σαμγκάχα*, όπως και διάφορα έργα της Βατζραγιάνα. Το πρώτο από αυτά τα κείμενα μας κατευθύνει ώστε, όταν στο αποκορύφωμα της συνουσίας «το *μπίντου* [σπέρμα] είναι έτοιμο να εκσφενδονισθεί μέσα στη γυναίκα, αναγκάζεται να ξανανεβεί με μεγάλη δύναμη... Ο γιόγκι που συγκρατεί με αυτόν τον τρόπο το σπέρμα του ξεπερνάει τον θάνατο γιατί, όπως το σπέρμα που φεύγει προκαλεί τον θάνατο, το σπέρμα που κατακρατείται οδηγεί στη ζωή».[40] Αυτό συνδέεται καταφανώς με το δόγμα της *βίρυα*, της κρυμμένης αρρενωπής δύναμης. Έτσι δεν πρέπει να εκλαμβάνουμε στην ονομαστική τους αξία ορισμένες εκφράσεις μέσα στα κείμενα που φαίνεται να υπονοούν μια απλώς σωματική και φυσιολογική διαδικασία, σαν να ήταν σημαντικό απλώς το να εξοικονομήσει κανείς την υλική ουσία του σπέρματος. Πρέπει συχνά ν' αντιμετωπίσουμε με σκεπτικισμό παρόμοιες αναφορές σε ινδουιστικά ταντρικά γραπτά όπως και σε κινέζικα ταοϊστικά βιβλία: όπως, για παράδειγμα, όταν συνίστανται δραστικά μέτρα, ας πούμε μια παρέμβαση του χεριού στον Ταοϊσμό ή μια στραγγαλιστική δράση του θηλυκού επί του αρσενικού οργάνου τη στιγμή της εκτόξευσης του σπέρματος, πράγμα που φυσιολογικά θα είχε τα αντίθετα αποτελέσματα, αφού συνήθως προκαλεί αισθήσεις οι οποίες επιταχύνουν την εκσπερμάτιση. Τόσο η *Χαθαγιογκαπραντιπίκα* όσο και η *Ντιναμπίντου-Ουπανισάδ* συνιστούν το σταμάτημα της αναπνοής μέσω ενός συστήματος που ονομάζεται *χεχαρί-μούντρα*, χάρη στο οποίο οι φακίρηδες και οι γιόγκι μπορούν επίσης να εισέλθουν σε μια καταληπτική κατάσταση. Υπό αυτές τις συνθήκες, το κείμενο αναφέρει ότι εκσπερμάτιση δεν μπορεί να συμβεί «ακόμα κι όταν ο άνδρας αγκαλιάζεται από μια νέα και φλογερή γυναίκα». Είναι δύσκολο να φανταστούμε πώς μπορεί

κάποιος να επιτύχει μια τέτοια κατάσταση χωρίς ν' αποκοπεί εντελώς από κάθε ερωτική λειτουργία, πράγμα το οποίο θα κατέστρεφε τη βασική διαδικασία της ανάμειξης των εκκρίσεων και θα οδηγούσε σε μια μάλλον ανούσια άσκηση δεξιοτεχνίας. Η προσήλωση του νου σε κάτι άλλο και το σταμάτημα της αναπνοής είναι μέθοδοι οι οποίες θεωρούνται από τους ινδουιστές συγγραφείς της κοσμικής ερωτικής ότι εμποδίζουν ή καθυστερούν την εκσπερμάτιση. Αλλά η λειτουργία τους στη γιόγκα είναι άλλη. Αναμφίβολα η αναπνοή ελέγχεται έτσι ώστε η συνουσία να μην οδηγεί στη συνήθη κατάληξη και «το σπέρμα δεν ρέει καθοδικά»·[41] όμως σε αυτή την περίπτωση δεν πρόκειται για παράλυση της εσωτερικής διαδικασίας μέσω ενός πρόσκαιρου σταματήματος ή απόσυρσης. Έχουμε μάλλον να κάνουμε με μιαν αποδέσμευση της ακραίας ερωτικής συγκίνησης από τη σχεδόν αναγκαστική σωματική της εξάρτηση, η οποία στον φυσιολογικό άνδρα συνίσταται ακριβώς στην πίεση της εκσπερμάτισης.

Σε αυτά τα πλαίσια η επιτυχία στη συγκράτηση του σπέρματος έχει τη διπλή σημασία της αιτίας και του αποτελέσματος. Είναι το αποτέλεσμα μιας επιθυμίας προκεκλημένης κι επεξεργασμένης κατά ειδικό τρόπο (και θ' ακούσουμε σε λίγο από έναν αυτόπτη μάρτυρα ότι στους ταντρικούς κύκλους παρέχεται μια πραγματική προκαταρκτική εκπαίδευση για την πρόκληση μιας τέτοιας επιθυμίας). Στη σφαίρα της κοσμικής σεξουαλικότητας υπάρχουν περιπτώσεις όπου ένας υψηλός βαθμός επιθυμίας στον άνδρα μπορεί να εμποδίσει τη συνήθη 293
φυσιολογική κατάληξη της συνουσίας. Επιπλέον, το ίδιο αυτό φαινόμενο παρατηρείται όποτε η συνείδηση μετατοπίζεται στο λεπτό επίπεδο, γιατί μια τέτοια μετατόπιση συνεπάγεται έναν ορισμένο χωρισμό των ψυχικών διαδικασιών από τις παράλληλες οργανικές διαδικασίες. Αυτό συμβαίνει επίσης στο κοσμικό πεδίο· η χρήση ναρκωτικών και οινοπνεύματος (υλικών μέσων τα οποία μπορούν να προκαλέσουν μία μερική και παθητική μετατόπιση της καθημερινής συνείδησης στο λεπτό πεδίο) επηρεάζει μερικές φορές τον άνδρα σε βαθμό που να μη μπορεί να εκσπερματώσει κατά τη συνουσία, ή να το κάνει με πολύ μεγάλη δυσκολία. Σε τέτοιες συνθήκες ενδέχεται να βιώσει μια διάχυτη, εκστατική και παρατεταμένη μορφή «ηδονής» όπως αυτή που μερικές φορές συναντάμε στα όνειρα, κατάσταση η οποία αντιστοιχεί στο λεπτό επίπεδο. Σε αυτό ακριβώς το αποτέλεσμα απέβλεπε η αρχαία ή ανατολική κοσμική *ars amatoria* [ερωτική τέχνη] όταν χρησιμοποιούσε ορισμένες μεθυστικές ουσίες. Δεδομένων όλων των προϋποθέσεων και των προπαρασκευών, η σεξουαλική δραστηριότητα της Τάντρα ολοκληρώνεται, όπως κάθε μαγική και τελετουργική δραστηριότητα, όχι σε μια κατάσταση κανονικής επίγνωσης αλλά σε μία — νηφάλια παρ' όλ' αυτά— εκστατική μέθη («μέθη αστρικού φωτός»), η οποία προκαλεί τη μετατόπιση στο λεπτό πεδίο και ως εκ τούτου αποτρέπει τη φυσιολογική κρίση εκσπερμάτισης. Η κατάσταση αυτή, που είναι μάλλον ανεπιθύμητη και μπορεί να προκαλέσει ακόμα και νεύρωση στον φυσιολογικό εραστή που ενδιαφέρεται μόνο να επιταχύνει τον φυσικό οργασμό του, είναι αντίθετα μια κατάσταση ευλογίας για τον ασκητή της Τάντρα επειδή με την εσωτε-

ρική (και όχι απλώς σωματική) αναστολή μεταμορφώνεται τόσο η ανακινούμενη δύναμη όσο και η όλη εμπειρία που έχει σχέση με τη συνουσία και με τη γυναίκα.

Την ίδια στιγμή πρέπει να έχουμε κατά νου και την άλλη όψη: ότι το σταμάτημα της σπερματικής ροής είναι η αιτία της μετατόπισης συνειδήσεως και, εν τέλει, της υπέρβασης. Η βίαιη ανασταλτική δράση εκ μέρους εκείνου ο οποίος «δεν πρέπει να χάσει τον έλεγχο του εαυτού του σε όλα τα επίπεδα της συγκίνησης», μπορεί να προκαλέσει πάνω στο αποκορύφωμα της συνουσίας και της σύμμειξης με τη γυναίκα ένα τραυματικό ρήγμα στο επίπεδο της συνείδησής του, σαν λάμψη αστραπής που αντιπροσωπεύει την υψηλότερη μορφή κρίσης που μπορεί να παράγει η κοσμική ερωτική, παρ' όλο που είναι ακόμη πολύ κοντά σε μια κατάσταση παθητικότητας, δηλαδή περιορισμένης επίγνωσης, και στον φυσικό οργασμό με τον ερωτικό σύντροφο. Τον ίδιο σκοπό έχει και η τεχνική του σταματήματος της αναπνοής τη στιγμή πριν από την εκσπερμάτιση, ενώ η αντίστοιχη φυσιολογική διαδικασία συνεχίζεται· εδώ ζητούμενο είναι να ελευθερωθεί η αφυπνιζόμενη δύναμη από τους φυσιολογικούς της καθορισμούς και να οδηγηθεί να δράσει σε ένα διαφορετικό επίπεδο σαν δύναμη η οποία, για μια στιγμή, καταλύει δραστικά τα ατομικά όρια και «σκοτώνει» ή «ακινητοποιεί» τη διανοητική λειτουργία.

Στα σχόλια ενός κειμένου που αναφέρεται από τον Eliade[42] στην πραγματικότητα λέγεται ότι με το σταμάτημα του σπέρματος σταματούν και οι σκέψεις. Η «νοητική ικανότητα» (*μάνας*) «σκοτώνεται» (*excessus mentis* υπό τη μορφή ενεργητικής έκστασης). Αλλά είναι αυτή ακριβώς τη στιγμή, συνεχίζει το σχόλιο, που αρχίζει επίσης η απορρόφηση του «καθαρού κόκκου του λωτού» ή των θηλυκών *ράγιας*.

Θα επανέλθουμε σε αυτό το σημείο αργότερα. Εν τω μεταξύ φαίνεται σαφώς ότι η ουσία αυτών των πρακτικών είναι η υψηλότερη και πιο συνειδητή έγερση του «φυσικού» έρωτα ως «δύναμης που σκοτώνει» (σκοτώνει τον σκοτεινό τύραννο, το ατομικό εγώ, όπως έλεγε ο Ρουμί).[43] Με τη ροή της και με τη «φλόγα» της, η γυναίκα προσφέρει την ουσία εκείνη που διαλύει κι ελευθερώνει, το δηλητήριο που μεταμορφώνεται σε Νερό της Ζωής. Γι' αυτό και τα κείμενα του βουδιστικού ταντρισμού αποδίδουν στη γιογκίνι, τη θηλυκή σύντροφο του γιόγκι, τη δύναμη «ν' απελευθερώνει την ουσία του εγώ», και τότε ένας Βούδας γεννιέται μέσα μας που προκαλεί την αφύπνιση και κατακτά τη νιρβάνα μέσ' από τον δρόμο αυτό, της ένωσης με τη γυναίκα.[44] Από αυτή την άποψη είναι αποφασιστικό το σημείο της πλήρους σύμμειξης, η λεγόμενη *σαμαράσα*, λέξη η οποία μεταφράστηκε εσφαλμένα από τον Σαχιντουλλάχ, κατά κοσμικό σχεδόν τρόπο, ως «σύμπτωση της απόλαυσης» στη συνουσία.[45] Στην πραγματικότητα, πρόκειται εδώ για κάτι πολύ βαθύτερο και πολύ πιο ριζικό αφού, όπως λέγεται, αντιστοιχεί στο σταμάτημα, τη σταθεροποίηση και την ένωση του *σούκρα* με τις *ράγιας*, λέξεις οι οποίες σημαίνουν αντίστοιχα το αρσενικό και το θηλυκό «σπέρμα». Όπως ακριβώς στις αυστηρές γιογκικές πρακτικές η αναστολή της ανα-

πνοής παίζει σημαντικό ρόλο στις τεχνικές οι οποίες χρησιμοποιούνται για την αφύπνιση της κουνταλίνι, η ίδια δύναμη αποδίδεται εδώ στο σταμάτημα της αναπνοής και του σπέρματος πάνω στο αποκορύφωμα της ερωτικής σύμμειξης· και μέσω αυτής της δύναμης επιτυγχάνεται επίσης η έγερση της κουνταλίνι και η πρόκληση του ανοδικού φωτεινού ρεύματος κατά την πράξη της ένωσης. Εκείνο που συμβαίνει τότε είναι ότι η «σύμπτωση της απόλαυσης» (των δύο εραστών) παύει να είναι η σαρκική και σπασμωδική ταύτιση λίγων λεπτών, μετά την οποία η διαδικασία τερματίζεται και η ένωση παύει. Αντί για τέλος η ταύτιση εδώ γίνεται μια αρχή, και μέσα στη *σούκχα*, ή ηδονή, αρχίζει να λειτουργεί η *αρόπα* ή μετουσίωση. Η ηδονή «παγιώνεται» σε μία κατάσταση που είναι κατά ειδικό τρόπο συνεχής και σταθερή («δίχως περαιτέρω ανάπτυξη ή πτώση») και αυτό συνιστά την υπερβατική διάσταση της όλης εμπειρίας. Ως προς αυτό, η ένωση είναι σαν να έχει επισυμβεί σ' ένα υπερ-φυσικό επίπεδο και μη περιοριζόμενη σε μία και μόνη στιγμή· γίνεται αναφορά στη *σαχάγια-σούκχα*, τη μη δημιουργημένη και μη εξαρτώμενη από αιτιακούς παράγοντες έκσταση-ηδονή, ιδέα η οποία δεν μπορεί να γίνει κατανοητή παρά μόνο σε αναφορά προς την παραδοσιακή θεωρία των αιωνίων και πανταχού παρόντων στοιχείων. Σύμφωνα με αυτή τη θεωρία, η φωτιά, για παράδειγμα, υπάρχει παντού ως στοιχείο ταυτόσημο με τον εαυτό του πέρα από τον χρόνο και τον χώρο. Η διαδικασία της ανάφλεξης δεν την «παράγει»· το μόνο που κάνει είναι να δημιουργεί τις απαραίτητες συνθήκες για την εκδήλωσή της σε ένα δεδομένο χώρο και χρόνο. Αλλά ένας γιόγκι μπορεί επίσης να ανακαλέσει τη φωτιά «μέσα του» ανεξάρτητα από τέτοιες συνθήκες. Με τον ίδιο τρόπο γίνεται αντιληπτή μια μη δημιουργημένη διαρκής ηδονή, έξω από τον χώρο και τον χρόνο, που απορρέει από την αδιάκοπη ένωση του κοσμικού αρσενικού και του κοσμικού θηλυκού: σύμφωνα με τους μύθους, του θεού και της θεάς, του Σίβα και της Σάκτι, της Ράντα και του Κρίσνα. Σε σχέση με αυτή την ηδονή, η οποία «ούτε έρχεται ούτε φεύγει», η ηδονή την οποία σε μια δεδομένη στιγμή βιώνει ένα ζευγάρι εραστών είναι μόνο μια μερική, φευγαλέα εμφάνιση μέσα στο χρόνο εξαρτώμενη από τις φυσιολογικές, ψυχικές και συγκινησιακές αιτιότητες της ανθρώπινης συνουσίας. Οι μαγικές και τελετουργικές ταντρικές ενώσεις προκαλούν την εμφάνιση μιας άχρονης «ηδονής καθαυτής» η οποία συνδέεται με τη μη δυαδική κατάσταση, την ύψιστη ενότητα, το απροϋπόθετο.[46] Το αποκορύφωμα που στη συνήθη συνουσία βιώνεται αμυδρά για μία και μοναδική στιγμή όταν το σπέρμα εκτινάσσεται μέσα στη γυναίκα και απορροφάται από αυτή, στην ταντρική συνουσία «παγιώνεται» ή σταθεροποιείται από την αλλαγή επιπέδου· οδηγεί σε μια κατάσταση αξιοσημείωτης διάρκειας («χωρίς τέλος») η οποία δεν εξαρτάται πλέον από φυσιολογικούς παράγοντες και θεωρείται, προπάντων από τις βουδιστικές Τάντρες, ως το κατώφλι της Μεγάλης Απελευθέρωσης και της «τέλειας φώτισης». Το κύμα της ηδονής που κορυφώνεται γίνεται ταυτόσημο με εκείνο του πνευματικού φωτισμού (*μποντιτσίτα*) που ανάβει και προχωρεί από τα κάτω προς το κεφάλι, όπως και στη γιόγκα.

Αυτή η συνέχεια τροφοδοτείται, όπως η φωτιά τροφοδοτείται από τα ξύλα, από τη λεπτή ουσία της γυναίκας· κι εδώ έχουμε να κάνουμε με αυτό που το κείμενο το οποίο παραθέσαμε νωρίτερα ονομάζει απορρόφηση των ράγιας στην κατάσταση όπου το σπέρμα έχει σταματήσει. Έτσι αναπτύσσεται η σταθερή, ακίνητη αλχημική ένωση του Σίβα με την ουσία της νύφης του κατά μια ενεργητική έννοια, η οποία εν τέλει οδηγεί πέρα από την ίδια την εκστατική στιγμή.

Τα κείμενα δεν αναφέρουν καθαρά εάν η τεχνική του σταματήματος πρέπει να ασκηθεί και από τη Μούντρα ή Σάκτι κατά τη συνουσία. Μια αντίστοιχη τεχνική, η *αμορόλι-μούντρα*, συνίσταται για τη γυναίκα, αλλά αναφέρεται ξεχωριστά απαριθμώντας τις ειδικές δυνάμεις τις οποίες αυτή προσφέρει στη γυναίκα δίχως καμία αναφορά στον ενδεχόμενο συγχρονισμό τους με αντίστοιχες ενέργειες του άνδρα.[47] Εν πάση περιπτώσει, αυτή η τεχνική επιβεβαιώνει τη μη φυσιολογική πλευρά αυτών των διαδικασιών. Στην πραγματικότητα, η γυναίκα δεν χρειάζεται να αναστείλει καμία διαδικασία εκσπερμάτισης ή να κατακρατήσει κάποια ουσία αντίστοιχη προς το αρσενικό σπέρμα· όπως είναι γνωστό, μια γυναίκα έχει εκκρίσεις κολπικές και ορισμένες από τη μήτρα, ειδικά αυτές των αγγείων του Bartholin (εκκρίσεις που τα ινδουιστικά κείμενα της κοσμικής ερωτικής αποκαλούν «νερό του έρωτα» ή «νερό του θεού του έρωτα»), οι οποίες ενεργοποιούνται φυσιολογικά με τη γενικότερη σεξουαλική της διέγερση χωρίς να περιορίζονται στη στιγμή της κρίσης όπως συμβαίνει με τον άνδρα. Η λέξη *ράγιας* που χρησιμοποιείται συχνά στα ταντρικά κείμενα έχει περισσότερες της μιας σημασίες· μία από αυτές είναι πράγματι «έμμηνα». Προφανώς δεν υπάρχει ζήτημα σταματήματος των εμμήνων στη διάρκεια της συνουσίας, και γι' αυτό πιθανότατα αναφέρεται στη δύναμη εκείνη που νιώθει κανείς να ξεσπάει στο ερωτικό αποκορύφωμα της γυναίκας. Αυτή η δύναμη στη γυναίκα είναι το αντίστοιχο της *βίρυα* ή υπερβατικής αρρενωπότητας. Έχει την ίδια σχέση με τα έμμηνα που έχει η *βίρυα* με το σπέρμα. Είναι η δύναμη την οποία οι αρχαίοι λαοί αντιλαμβάνονταν ως το «θηλυκό σπέρμα» και την οποία θεωρούσαν απαραίτητη για την αναπαραγωγή. Ορισμένοι βιάστηκαν να διακηρύξουν ότι η έννοια του «θηλυκού σπέρματος» είναι εσφαλμένη και καθαρά φανταστική, παρ' όλο που αναγνωριζόταν ακόμα και στην Ευρώπη ως τον δέκατο όγδοο αιώνα, επειδή το πράγμα συνδεόταν περιστασιακά με τα έμμηνα ή με τις κολπικές εκκρίσεις. Όπως και η *βίρυα*, το «θηλυκό σπέρμα» έχει μια υπερ-φυσική υπόσταση· αλλά συνυπολογίζοντας όλες τις λειτουργίες οι οποίες μέσα στη γυναίκα είναι υπό φυσιολογικές συνθήκες απαραίτητες για την αναπαραγωγή, μπορούμε κάλλιστα να μιλήσουμε για ένα σωματο-ψυχικό όλον στο οποίο περιλαμβάνονται επίσης τα έμμηνα και οι εκκρίσεις στη φυσιολογική τους πλευρά. Όταν οι Τάντρες μιλούν για αρσενικό σπέρμα και θηλυκό σπέρμα ως δύο αρχές οι οποίες, στην ένωσή τους, γεννούν το ανοδικό ρεύμα της φώτισης με τον ίδιο τρόπο που στη φυσιολογική συνουσία η ένωση του σπερματοζωαρίου με το ωάριο γεννάει τον πρώτο πυρήνα του εμβρύου, στην πραγματικότητα αναφέρονται στα υπερ-φυσικά τους αντίστοιχα τα οποία διαχωρίζονται, κατακρατώνται,

παγιώνονται και έρχονται σε σύμμειξη· και υπάρχουν σοβαροί λόγοι για τους οποίους τα κείμενα της Βατζραγιάνα εδραιώνουν την ομοιότητα ανάμεσα σε αυτά τα δύο ρεύματα, *ίντα* και *πινγκάλα* ή *λαλάνα* και *ραζάνα*, τα οποία στην ασκητική γιόγκα υψώνονται και οδηγούνται να ρεύσουν μαζί, όπως είδαμε.[48] Αν θέλουμε να μεταφράσουμε τις *ράγιας* ως «έμμηνα», αυτό πρέπει να γίνει κατανοητό με την έννοια της αμφίσημης μαγικής δύναμης ή του ιδιάζοντος *μάνα*, που επίσης αναφέραμε παραπάνω (κεφ. 4). Το να κατακρατήσει τα έμμηνα θα είχε τη σημασία μιας πλήρους αναστροφής της μητρικής ιδιότητας στη γυναίκα προς την αφροδίσια ιδιότητα, με την αναπόφευκτη συνέπεια της δημιουργίας μιας ακραίας σεξουαλικής γοητείας και μιας δαιμονικής αύρας. Αλλά υπάρχει κι ένα άλλο νόημα στη σανσκριτική λέξη *ράγιας*. Εκτός από «κόκκινο» (απ' όπου προκύπτει και ο δεσμός του με τα έμμηνα), εκτός από το φιλοσοφικό νόημα που της αντιστοιχεί κατά το παραδοσιακό δόγμα της *γκούνα*, εκτός ακόμη και από το νόημα της γύρης ενός άνθους (και ειδικά του λωτού), το *ράγιας* είναι συνώνυμο του *τέγιας*, που σημαίνει φλόγα ή ακτινοβόλα ενέργεια. Το νόημα αυτό συνυφαίνεται με τη φύση της λεπτής ουσίας της γυναίκας. Τα αρχαία κείμενα αντανακλούν αυτή τη συνδήλωση όταν συγκρίνουν τη σεξουαλική ένωση με θυσία στη φλόγα και τη γυναίκα και τα σεξουαλικά της όργανα με τη φλόγα ή τη φωτιά την ίδια.[49] *Ράγιας* είναι η ουσία η οποία τροφοδοτεί τη διαδικασία της διάχυσης και της εκστατικής ένωσης κατά τη μαγική συνουσία. Η ακόλουθη ρήση από ένα αρχαίο αιγυπτιακό κείμενο ενδέχεται να έχει ένα νόημα που δεν είναι μόνο κοσμικό: «Το σώμα μιας γυναίκας καίει σαν τη φωτιά».

Για να κατανοήσουμε τη θεωρία ότι η υπερβατική κατάσταση επιτυγχάνεται μέσ' από την ένωση της *σούκρα* με τις *ράγιας*, πρέπει κατ' αρχάς να συνειδητοποιήσουμε ότι στο συγκεκριμένο συγκείμενο οι λέξεις αυτές δεν μπορούν να ληφθούν υπό την κυριολεκτική έννοιά τους, ως σπέρμα και έμμηνα. Αναφέρονται στις δύο αρχές, την αρσενική και τη θηλυκή, οι οποίες πρέπει να διαφυλαχθούν και να παγιωθούν εμποδίζοντας τη διασκόρπισή τους και τον εκφυλισμό τους στην απλώς ζωώδη, φυσιολογική διαδικασία. Τότε η γυναίκα επιτελεί μια παράλληλη πράξη στη *σαμαράσα*. Στην πραγματικότητα, η *Ντοχακόσα* λέει ότι όχι μόνο η *σούκρα* αλλά και οι *ράγιας* (το θηλυκό σπέρμα) πρέπει να ακινητοποιηθούν προκειμένου να επιτευχθεί η επιθυμητή κατάσταση.[50] Φαίνεται ότι αυτό δεν ισχύει πάντα στην περίπτωση των ταοϊστικών σεξουαλικών πρακτικών, οι οποίες συνήθως στοχεύουν προς μιαν άλλη κατεύθυνση. Ο Παράκελσος έγραφε κάποτε, «Ο Θεός όρισε με τέτοιο τρόπο τη γέννηση ώστε η φαντασία να είναι κρυμμένη σε δύο πρόσωπα, έτσι που η φαντασία του ενός να συναρμόζεται με τη φαντασία του άλλου, η φαντασία του άνδρα να συναρμόζεται μ' εκείνη της γυναίκας, και αντιστρόφως. Γιατί ο άνδρας έχει μόνο μια φαντασία μισή, δεν κατέχει το όλον παρά μόνο μαζί με μια γυναίκα».[51] Αυτή η ιδέα ταιριάζει απόλυτα στην κατάσταση την οποία συζητάμε εδώ· η συσσωμάτωση δύο ζωντανών φαντασιών, οι οποίες μαγνητίζονται από την επιθυμία

και συναντούν η μία την άλλη, είναι το εσωτερικό σύστοιχο του ταντρικού συστήματος συνουσίας.

Τελικά, η συμμετοχή της γυναίκας στη διαδικασία της παγίωσης φαίνεται αναγκαία και για έναν πρακτικό λόγο. Η *μούντρα* υιοθετεί την ανεστραμμένη τελετουργική στάση και παίζει τον ενεργητικό ρόλο. Αν επρόκειτο να εγκαταλειφθεί στην κορύφωσή της δεν θα ήταν σε θέση να παίξει το ρόλο της και ο οργασμός της θα έδινε τέλος στη διαδικασία.

Ίσως παρουσιάζουν κάποιο ενδιαφέρον μερικές ακόμη παράξενες εκφράσεις της σχολής Σαχατζίγια σχετικά με το σύστημα της συνουσίας: «Στον έρωτα κατοικεί το ρίγος της χαράς, και πάνω απ' αυτό το ρίγος είναι η ροή [η απαρχή της κατάστασης της συνέχειας] και πάνω από τη ροή είναι η ροή [η ανάδυση της καινούργιας κατάστασης μέσ' από την παγίωση]». «Υπάρχει νερό πάνω στη γη, και πάνω απ' αυτό το νερό υψώνεται το κύμα· ο έρωτας παραμένει πάνω από αυτό το κύμα [μια αναφορά στην υπέρβαση του σημείου της ερωτικής κρίσης]· υπάρχει κανείς που το γνωρίζει;».[52] Κι ακόμα, οι φράσεις «να κατεβαίνεις στα βάθη του ωκεανού χωρίς να μουσκεύεις» και «να δέσεις τον ελέφαντα με τον ιστό της αράχνης»[53] αναφέρονται όλες σε λεπτομέρειες μιας εσωτερικής τέχνης. Συζητήσαμε ήδη τη μεταφορά του καβαλήματος της τίγρης, μια κατάσταση από την οποία το κατέβασμα συνεπάγεται τεράστιους κινδύνους, αφού τότε η τίγρη μπορεί ν' αρπάξει τον καβαλάρη και να τον αφανίσει. Θα ασχοληθούμε σε λίγο με τις περιπτώσεις αποτυχίας αυτών των μεθόδων συνουσίας.

Θα συζητήσουμε λίγο για το είδος της εξάσκησης που χρειάζεται για τις υψηλότερες μορφές αυτών των πρακτικών. Ο κανόνας είναι ότι η γυναίκα στην πρώτη φάση «λατρεύεται» κι εν συνεχεία αποκτιέται (στην τελετουργία, υποδεικνύονται γι' αυτό δύο διαφορετικές στάσεις για το ζευγάρι· στην πρώτη φάση η γυναίκα βρίσκεται στα δεξιά του άντρα, στη δεύτερη φάση αριστερά του). Το «λατρεύεται» στην υψηλότερη μορφή του σημαίνει ότι καθίσταται η γυναίκα αντικείμενο προσήλωσης και λατρείας, καθώς μέσ' από αυτήν επικαλούνται τη θεά Τάρα, που προσφέρει τη σωτηρία, ή άλλες εικόνες του θηλυκού αρχετύπου. Εδώ υπάρχει μια ορισμένη ομοιότητα με τη λατρεία της γυναίκας που χαρακτήριζε τους Πιστούς του Έρωτα στον Μεσαίωνα. Μια ενδιαφέρουσα λεπτομέρεια είναι ότι στη φάση της λατρείας, στον άνδρα αποδίδεται συχνά η φύση της Ράντα, δηλαδή μιας γυναίκας, παρ' όλο που η αληθινή του φύση είναι ο Κρίσνα, το θείο αρσενικό. Ενόσω ο άνδρας παραμένει στην εγκόσμια σφαίρα, ανήκει στη θηλυκή φύση και δεν κατέχει αληθινή αρρενωπότητα· πρέπει να έχει ήδη μεταμορφωθεί σε *πουρούσα* (ενσάρκωση της αληθινής αρρενωπότητας, της χωρίς κίνηση) αν θέλει να εισέλθει στη σφαίρα του αιωνίου.[54] Στον μυστικισμό, θηλυκός είναι συνήθως ο ρόλος που αποδίδεται στην ψυχή, ως νύφη ή ερωμένη του ουράνιου εραστή. Στον βαϊσναβικό Ταντρισμό διατηρείται ορισμένες φορές αυτή η σχέση, αλλά ως εξαίρεση ή απόκλιση από την κεντρική ιδέα. Η διαδικασία εκτυλίσσεται ως υπέρβαση αυτής της κατάστασης και αναστροφή της πολικότητας. Η γυναίκα λατρεύεται πρώτα σαν ζωντανή ενσάρκωση της θεάς

και φορέας του υπεραισθητού, δύναμης η οποία θεραπεύει και φωτίζει, όπως έχουμε πει· τότε πλέον αποκτιέται και περνάει από τη δεξιά στην αριστερή πλευρά.

Μπορούμε να φωτίσουμε μερικά ενδιαφέροντα δεδομένα σχετικά με τις προπαρασκευές για τη σεξουαλική τελετή από ένα χειρόγραφο της Βεγγάλης το οποίο συνόψισε ο Mahindra Mohan Bose.[55] Μια μακριά και επίπονη πειθαρχία απαιτείται προκειμένου να τραφεί η επιθυμία, και ταυτόχρονα να κρατηθεί υπό έλεγχο. Σε μια πρώτη φάση, ο άνδρας πρέπει να υπηρετεί τη νεαρή γυναίκα (κάτι τεχνικά ισοδύναμο με τη μεσαιωνική «ερωτική υπηρεσία») και να κοιμάται στα πόδια της στο ίδιο δωμάτιο. Ύστερα, για τέσσερις μήνες θα μοιράζεται το κρεβάτι της, έχοντάς την στα δεξιά του, επιθυμώντας την πάντα αλλά χωρίς να έχει καμιά φυσική επαφή μαζί της. Και μόνο μετά από αυτή την περίοδο επιτρέπεται η συνουσία. Αυτή η μάλλον φορμαλιστική διαδικασία έχει διπλό σκοπό: από τη μία μεριά να εκλεπτύνει και να εξυψώσει την επιθυμία για τη γυναίκα χωρίς πραγματική επαφή (σαν να κατασταλάζει υπό μορφήν τεχνικής η πεμπτουσία του πλατωνικού έρωτα)· από την άλλη μεριά να αναπτύξει σε τέτοιο βαθμό τον έλεγχο ώστε κατά τη συνουσία και την ένωση με τη ρευστή της ουσία, τις *ράγιας*, να είναι σε θέση κανείς να σταματήσει το σπέρμα και να παροχετεύσει το κύμα των αισθήσεων στο αποκορύφωμα της ερωτικής κρίσης.

Μπορούμε ως εκ τούτου να μιλήσουμε για μια προκαταρκτική πειθαρχία σε μιαν ασυνήθιστη μορφή ασκητισμού όπως επίσης μπορούμε να μιλήσουμε για μια υπερασκητική επίτευξη, διαφορετική από τις μυστικές εκστάσεις σε σχέση με τους υψηλότερους στόχους στους οποίους αποβλέπουν αυτές οι τεχνικές. Αυτό τονιζόταν ιδιαίτερα στον βουδιστικό Ταντρισμό, στην Βατζραγιάνα. Οι διδασκαλίες έφταναν στο σημείο να κατασκευάζουν έναν Βούδα πολύ διαφορετικό από την παραδοσιακή του εικόνα, έναν Βούδα ο οποίος είχε κατακτήσει τη Μάρα, θεά της γης και του θανάτου, και επιτύχει την απόλυτη φώτιση μέσ' από τις τελετές σεξουαλικής μαγείας και την ένωση με γυναίκες («Οι γυναίκες είναι θεότητες, είναι η ζωή», έλεγε ο Βούδας σύμφωνα μ' ένα τέτοιο κείμενο).[56] Εδώ, ωστόσο, δεν πρόκειται πλέον απλώς για ένα ζήτημα ηδονής αλλά για έναν δρόμο επίτευξης της νιρβάνα. Το ειδικό σημείο που θέλουμε να τονίσουμε είναι ότι στη Βατζραγιάνα το υψηλότερο σημείο της *μαχασούχα*, όταν ο Βούδας ζευγαρώνει με τη Σάκτι, τοποθετείται σε θέση ανώτερη από την ίδια τη νιρβάνα η οποία επιτυγχάνεται μονόπλευρα, δηλαδή σαν μια έκσταση χωρισμένη από τον κόσμο. Αυτή είναι η ουσία του δόγματος του «τέταρτου σώματος» των Βουδών, που ονομάζεται *μαχασούχα-κάγια*· ενωμένοι με τη Σάκτι τους, ενοποιούνται μέσα της με τη ρίζα κάθε εκδήλωσης, και αυτό σημαίνει ότι γίνονται κύριοι τόσο της εμμένειας (*σαμσάρα*) όσο και της υπέρβασης (*νιρβάνα*), όροι οι οποίοι σε αυτή τη διδασκαλία δεν συνιστούν πλέον αντίθεση. Όσον αφορά την εμπειρία, λοιπόν, μπορούμε να φανταστούμε μια υπέρβαση της εκστατικής κατάστασης ή ενός απλού *excessus mentis* (θανάτου του νου), κατανοούμενου παθητικά ή «μυστικά». Επιπλέον, αυτός είναι ένας στόχος που επιδιώκεται

συνειδητά και από άλλα ρεύματα της ινδουιστικής μεταφυσικής. Λέγεται, για παράδειγμα, «Μην αφήνεις τη διάνοια να απολαμβάνει τη χαρά που έρχεται από την εκστατική κατάσταση [*σαμάντι*], αλλά, μέσ' από την πρακτική της διάκρισης, ελευθέρωσέ την από τη συγκίνηση που δοκιμάζει γι' αυτή τη χαρά».[57]

Παρόμοια νοήματα μπορούμε γενικά να βρούμε πίσω από τον συμβολισμό και την ορολογία των διδασκαλιών για τις οποίες μιλάμε εδώ. Αν κάθε άνθρωπος είναι ένας εν δυνάμει Βούδας, τότε η θηλυκή του σύντροφος, που μπορεί επίσης να ονομάζεται *μούντρα* και *σάκτι* (επειδή ενσαρκώνει τη Σάκτι σε ανθρώπινη μορφή), έχει ακόμα το όνομα *βίντυα*, που σημαίνει «γνώση» με μια έννοια η οποία συχνά ταυτίζεται με την *πράτζνα* ή φώτιση. Αυτό υποδηλώνει πως η γυναίκα ενσαρκώνει την αρχή η οποία μπορεί να εγείρει τη δυνητική ιδιότητα του Βούδα μέσα στον άνδρα. Με την ίδια έννοια που η γυναίκα στους Πιστούς του Έρωτα αφυπνίζει τη *Madonna Intelligenza*, την Ιαματική Κατανόηση, την Ιερή Σοφία που ενεργοποιεί την «ικανότητα της διάνοιας» η οποία ενυπάρχει μέσα στον εραστή, εδώ είναι αυτή σύμβολο της *πράτζνα* (φώτιση) κι εμπερικλείει την *πράτζνα* στα βάθη του ίδιου της του είναι. Ακόμα, σε αυτές τις σχολές το μυστήριο της εκπλήρωσης παρουσιάζεται συχνά μέσ' από το συμβολισμό της ένωσης του *πάντμα* και του *βάτζρα*· πρόκειται εδώ για δύο πολυσθενείς όρους, αφού και οι δύο έχουν ένα αφηρημένο, μεταφυσικό και δογματικό νόημα ταυτόχρονα μ' ένα ειδικότερο σεξουαλικό. Μπορεί να υπονοούν το αρσενικό και το θηλυκό σεξουαλικό όργανο (τη «μήτρα των Βουδών») ή το σκήπτροκεραυνό και το διαμάντι (σύμβολα της δύναμης και της παγιωμένης, άφθαρτης και κυρίαρχης αρχής του είναι). Σε άλλες περιπτώσεις, οι δύο λέξεις που χρησιμοποιούνται είναι *πράτζνα* και *ουπάγια* —συγκεκριμένα, η δύναμη της φώτισης και η τεχνική, τα «κατάλληλα μέσα» ή η «δύναμη εν δράσει»— που ενοποιούνται και οδηγούν στα υψηλότερα επιτεύγματα. Για μία ακόμη φορά, έχουμε να κάνουμε εδώ με μια ένωση η οποία μερικές φορές γίνεται αντιληπτή με εντελώς αφηρημένους, μεταφυσικούς και πνευματικούς όρους και άλλες φορές στο έδαφος της ερωτικής πράξης, γιατί για μία ακόμη φορά υπάρχει μια οντολογική, μαγική και αναλογική ομοιότητα ανάμεσα σε αυτές τις αρχές και σε ό,τι μπορεί να υποδηλωθεί με τους παραπάνω όρους (*ουπάγια* και *πράτζνα*).[58] Τώρα εκείνο που μπορεί να συναχθεί από 'δώ κι εκείνο που θέλουμε να τονίσουμε είναι η ανάδειξη της αρσενικής αρχής χάρη στο γεγονός ότι στη δύναμη της φώτισης αποδίδεται ένας θηλυκός χαρακτήρας, ο οποίος στον συμβολισμό του ιερού γάμου παίρνει τη θέση της γυναίκας με την οποία σμίγει το αρσενικό στη συνουσία, αφού γενικώς αναγνωρίζεται ότι η *βάτζρα* μπορεί επίσης να προσλάβει φαλλικό χαρακτήρα.[59] Και αυτή είναι μια ένδειξη του «μαγικού» σκοπού τέτοιων διδασκαλιών· με έναν ορισμένο τρόπο ξαναγυρίζουμε σε ό,τι είπαμε παραπάνω για τον θάνατο της Βεατρίκης και της Ραχήλ και τον ερμητικό συμβολισμό της αιμομιξίας.

Μπορούμε να αναρωτηθούμε σε ποιο βαθμό οι ταντρικές σεξουαλικές πρακτικές οδηγούν στα ίδια αποτελέσματα με την καθαρά γιογκική αφύπνιση της

κουνταλίνι. Τα κείμενα δείχνουν καθαρά ότι αυτή η αφύπνιση μπορεί να προκληθεί μέσω της γυναίκας. Επισύραμε την προσοχή του αναγνώστη σε φαινόμενα κοσμικής σεξουαλικότητας (π.χ., ορισμένα περιστατικά ηβηφρένειας) τα οποία μπορούν να εξηγηθούν ως συνέπειες μιας μερικής αφύπνισης αυτής της θεμελιώδους δύναμης. Η υπερ-φυσική φυσιολογία της γιόγκα υποδεικνύει ένα κέντρο κοντά σ' εκείνο όπου κοιμάται η κουνταλίνι, το αποκαλούμενο *γιονιστάνα*, και λέγεται ότι εκεί ακριβώς, υπό το κράτος της σαρκικής επιθυμίας, μπορεί να παραχθεί μια ένωση του Σίβα με τη Σάκτι, ως πρόγευση σχεδόν και ως αντανάκλαση εκείνης της υψηλότερης ένωσης η οποία, σύμφωνα με τις διδασκαλίες της γιόγκα, ολοκληρώνεται στην περιοχή της κορώνας του κρανίου. Αυτό μας κάνει επίσης να σκεφτούμε το ενδεχόμενο μιας σύγκλισης των δύο τεχνικών. Παράλληλα, υπάρχουν κείμενα στα οποία η γυναίκα που λατρεύεται και αποκτιέται παρουσιάζεται ως το ζωντανό σύμβολο της ίδιας της *κουνταλίνι* ή *τσαντάλι*. Η επικρατούσα άποψη, πάντως, είναι ότι μέσω σεξουαλικών πρακτικών μόνω εν παρόδω είναι δυνατό να φτάσει κανείς στη *σαχάγια* ή την ανώτερη μη δυαδική κατάσταση πέρ' από το εγώ και το μη εγώ, και πάλι είναι δύσκολο να τη σταθεροποιήσει κανείς: έχει πάντα, σαν να λέμε, έναν χαρακτήρα έκπληξης και είναι αδύνατο να προχωρήσει σε όλες τις περίπλοκες διαλογιστικές πράξεις τις οποίες επιχειρεί η γιόγκα με την κουνταλίνι ανερχόμενη. Στην πραγματικότητα, αυτή ακριβώς είναι η αντίρρηση την οποία εγείρουν οι οπαδοί της καθαρής γιόγκα απέναντι στις παραπάνω πρακτικές.[60] Σε συμφωνία με αυτό, τα γραπτά του βουδιστικού Ταντρισμού μιλούν συχνά για διδασκάλους οι οποίοι, αφού επέτυχαν τη φώτιση μέσ' από σεξουαλικές πρακτικές, εν συνεχεία απέχουν από γυναίκες και ακολουθούν ένα άλλο μονοπάτι, προκηρύσσοντας ένα ασκητικό δόγμα. Ωστόσο, αυτό δεν ισχύει για τους Σίντα και τους Κάουλα, ούτε για ομάδες οι οποίες αντιμετωπίζουν αυτές τις πρακτικές υπό το πρίσμα της πρακτικής μαγείας.

Αν, όπως έχουμε δει, πιθανή συνέπεια μιας ανεπιτυχώς τελεσμένης αφύπνισης της κουνταλίνι μπορεί να είναι η αρρώστια, η τρέλα ή και ο θάνατος, είναι προφανές ότι ο ίδιος κίνδυνος ελλοχεύει σε ακόμη μεγαλύτερο βαθμό στις ταντρικές σεξουαλικές πρακτικές, επειδή η διαδικασία είναι δυσκολότερο να ελεγχθεί και να καθοδηγηθεί σωστά, λόγω της εγγενούς φύσης της ανθρώπινης σεξουαλικότητας. Αν το *μπίντου* (το σπέρμα και η αντίστοιχη αρχή) ρεύσει κατά τη διάρκεια της συνουσίας, η συνέπεια θα είναι μια πολύ πιο επίφοβη δέσμευση.[61] Ειδικότερα, ο κίνδυνος μπορεί να είναι η ολοκληρωτική σεξουαλική τοξίνωση, γιατί η θηλυκή αρχή θα έχει απορροφηθεί μέσα στα βαθύτερα στρώματα του ανδρικού είναι και η στοιχειακή ενέργεια του φύλου και της επιθυμίας θα έχει αμετάκλητα αφυπνιστεί. Αν η μεταμόρφωση ή μεταστροφή της πολικότητας δεν συμβεί τότε και παραμείνει κυρίαρχη η τάση προς την απλή ηδονική απόλαυση, έστω και ασυνείδητα, το αποτέλεσμα μπορεί να είναι μια μη αναστρέψιμη τοξίνωση του αληθινού είναι του άνδρα. Στην περίπτωση αυτή ο άνδρας μπορεί να εκπέσει στο επίπεδο ενός «δαίμονα», οργάνου δηλαδή σε

μια δύναμη επί της οποίας είχε σκοπό να κυριαρχήσει. Αυτός είναι και ο κίνδυνος που εμπεριέχεται σε ό,τι ορισμένοι αποκαλούν «ερυθρά μαγεία». Ενώ αληθινός σκοπός των ταντρικών πρακτικών είναι να χρησιμοποιηθεί η σεξουαλική εμπειρία ως μέσο εδραίωσης μιας επαφής με το υπεραισθητό, σκοπός της ερυθράς μαγείας είναι το ακριβώς αντίθετο: να χρησιμοποιηθούν οι υπεραισθητές επαφές (μερικές φορές και με τη βοήθεια ναρκωτικών ουσιών) για να εντείνουν τη σεξουαλική εμπειρία και, ειδικότερα, για να επιμηκύνουν αφύσικα τη διάρκεια του οργασμού και της ηδονής, χωρίς όμως να μεταλλάξουν τη φύση της με την έννοια που δείξαμε παραπάνω. Ο κίνδυνος των ταντρικών πρακτικών έγκειται τελικά στο να δεθεί κάποιος αμετάκλητα σε αυτό το επίπεδο, έστω και χωρίς να έχει πλήρη συνείδηση του γεγονότος.

Ο ελληνικός μύθος του χιτώνα του Νέσσου εικονογραφεί μοναδικά αυτή την εκτρωματική έκβαση. Προκειμένου να δέσει τον Ηρακλή με τα δεσμά του έρωτα και της επιθυμίας, η Διηάνειρα του έστειλε έναν όμορφο χιτώνα που είχε πάρει από τον Νέσσο, ποτισμένο με ένα ερωτικό φίλτρο· στην πραγματικότητα όμως το ερωτικό φίλτρο ήταν ένα φίλτρο θανάτου. Ο Ηρακλής ένιωσε το σώμα του να δηλητηριάζεται και τις φλέβες του να καίγονται από μιαν ακατάσβεστη φλόγα την οποία ούτε η αυτοκτονία της Διηάνειρας μπορούσε να σβήσει. Μόνο με τη δική του ιερουργική μεταμόρφωση στη φλόγα του όρους Αίτνα μπορούσε
302 ο Ηρακλής να σωθεί. Η φλόγα έγινε θεϊκός κεραυνός που μετέφερε τον Ηρακλή στον Όλυμπο, όπου πήρε γυναίκα του την Ήβη, την αιώνια νεότητα. Το νόημα αυτού του μύθου είναι σαφές: η στοιχειακή γυναίκα που γίνεται αντικείμενο επίκλησης και εισρόφησης μπορεί να γίνει απαρχή μιας ακατάσβεστης και θανάσιμης δίψας. Τότε μόνο μια ολύμπια «κεραυνοβόλα λάμψη» μπορεί να επαναφέρει τον άνθρωπο στην αθανασία που ήταν ο αρχικός σκοπός της ένωσης.

Αυτή η έμμονη κατάσταση απεικονίζεται θαυμάσια σ' ένα μυθιστόρημα του Meyrink με ακριβείς αναφορές στις ιδέες του Ταντρισμού. Περιγράφει εκεί έναν χαρακτήρα ο οποίος είχε περιέλθει υπό το κράτος της θεάς, η οποία είχε ενσαρκωθεί σε μια συγκεκριμένη γυναίκα, σε βαθμό που έχασε την υπερβατική του αρρενωπότητα (η οποία εδώ συμβολιζόταν από ένα σταυρωτό μαχαίρι, που μπορεί κάλλιστα να αντιστοιχεί στο διαμαντένιο σκήπτρο ή *βάτζρα* της ανατολικής παράδοσης). Η γυναίκα, την οποία είχε ήδη αποκτήσει σωματικά, άρχισε τότε να δρα στο υπεραισθητό ή λεπτό επίπεδο σαν ένα είδος σαγηνευτικής και κυριαρχικής εικόνας «των ματιών της και του σώματος και όλης της ανελέητης ύπαρξής της». Ο χαρακτήρας αυτός του Meyrink μιλά ως εξής: «Ο δαίμονας είχε καταλάβει ολοκληρωτικά τις αισθήσεις μου... Ήταν σαν μια ατέρμονη θανάσιμη δίψα μέχρι του σημείου που η κούπα θρυμματίστηκε σε χιλιάδες κομμάτια και ο ίδιος ο Θεός άνοιξε τη φυλακή... Το μαρτύριό μου αυξανόταν στο εκατονταπλάσιο επειδή η Άσσια, για το πω έτσι, ενεργούσε στο πιο βαθύ επίπεδο· δεν μπορούσαν να την αγγίξουν οι αισθήσεις μου, αλλά έκανε αδιάκοπα αισθητή τη βασανιστική παρουσία της. Και όποτε με τη θέλησή μου προσπαθούσα να απαλλαγώ απ' αυτήν, η ίδια αυτή θέληση με έφερνε πάλι πίσω και

ένιωθα να καίγομαι από την επιθυμία μου για κείνη». Τώρα του παρουσιαζόταν σε αναρίθμητες μαγευτικές εικόνες και, μένοντας θριαμβευτικά η ίδια μέσα σε όλες αυτές τις εικόνες του πυρετού, της επιθυμίας και της γυμνότητας, η γυναίκα άρχιζε να τον «τυλίγει με την αύρα της και να διαποτίζει τα βάθη της ψυχής του, αυξάνοντας μαζί του και γύρω του» μέχρις ότου ένιωσε ότι βρισκόταν στο χείλος του χαμού και «στα σύνορα εκείνου που οι σοφοί ονόμαζαν ο έκτος κόσμος ή ο κόσμος της τελικής καταστροφής».[62]

Ας έχουμε κατά νου, εντέλει, ότι σύμφωνα με τα ινδουιστικά κείμενα, εκείνος που θέλει να εφαρμόσει στην πράξη τις σεξουαλικές τεχνικές οι οποίες οδηγούν στη *μαχασούχα* πρέπει να διαθέτει όχι μόνο τέλειο αυτοέλεγχο αλλά επίσης ένα υγιές σώμα ενδυναμωμένο από τις ασκήσεις της σωματικής γιόγκα· αλλιώς η *μαχασούχα* ή έκσταση της ερωτικής ένωσης θα τον οδηγήσει σ' ένα σκοτείνιασμα των αισθήσεων, «κάτι σαν λιποθυμία».[63] Αυτή η λεπτομέρεια είναι σημαντική· και θα δούμε πώς σχετίζεται με τις δυσάρεστες εκείνες καταστάσεις οι οποίες στην κοσμική ερωτική, και ειδικά στη γυναίκα, παίρνουν τη θέση της μεταμορφωτικής εμπειρίας μέσα στη συνουσία.

Μακρηγορήσαμε κάπως στο θέμα των ταντρικών σεξουαλικών πρακτικών επειδή αυτές αναδεικνύουν όλα τα μεγάλα θέματα που συναντήσαμε στη θεώρηση της μεταφυσικής του φύλου, τόσο στην κοσμική σφαίρα των αθέλητων, παθητικών και αισθησιακών μορφών όσο και στη σφαίρα των παραδοσιακών ιερών τελετουργιών. Συναντήσαμε και πάλι σε αυτές τις τελετές την πρακτική 303
των επικλήσεων και την ανάδυση της δύναμης εκείνης η οποία συνιστά τη βαθύτερη φύση ή την οντολογική ρίζα των ατόμων και των δύο φύλων. Εξετάσαμε ως μέρος του όλου την πρακτική της «πλατωνικής» επιθυμίας, την εκλεπτυσμένη ψυχική μορφή της έκστασης που είναι η ουσία ολόκληρου του έρωτα. Το αξίωμα που διέπει όλες αυτές τις πρακτικές είναι η δυνητική απελευθέρωση από τις κοινές φυσιολογικές εξαρτήσεις τόσο της επιθυμίας όσο και αυτού του ίδιου του αποκορυφώματος της «ηδονής» που επέρχεται μέσα στη συνουσία. Ο δεσμός μεταξύ του θανάτου και του έρωτα (του έρωτα που σκοτώνει, του ερωτικού θανάτου, του «θανάτου» μέσα στον ερωτικό σπασμό του οργασμού και στον παροξυσμό του σώματος) περνάει εδώ από το ρομαντικό και αποκλειστικά συγκινησιακό επίπεδο στα αληθινό και αντικειμενικό πεδίο μιας μυητικής τεχνικής, στα πλαίσια μιας εμπειρίας όπου η θραύση του συνεχούς και η κατάβύθιση —η οποία στις περισσότερες περιπτώσεις αντιστοιχεί στο τραύμα της τελικής κρίσης της προκαλούμενης από την ένωση με μια γυναίκα— δίνει τη θέση της σε μία κατάσταση η οποία συνοδεύεται από, ή στην πραγματικότητα καθορίζει, μια ρήξη του επιπέδου συνείδησης, τον «θάνατο της διάνοιας» και την κεραυνοβόλα λάμψη της φώτισης πέρα από τη δυαδική κατάσταση. Τελικά, τόσο το δόγμα του Ερμαφρόδιτου ως κλειδί για τη μεταφυσική του φύλου όσο και η ιδέα πως η σεξουαλικότητα ως απλώς ζωική, αναπαραγωγική λειτουργία συνιστά μία πτώση, επικυρώνονται από τις τεχνικές της αναστροφής της πολικότητας και της κατακράτησης του σπέρματος. Επικυρώνονται επίσης από

την έννοια της κουνταλίνι η οποία, όταν αφυπνισθεί, γίνεται η δύναμη που αντί να τροφοδοτεί τον κύκλο των γεννήσεων και να ενδυναμώνει τα δεσμά του, οδηγεί στη *σαχάγια*, στην αθανασία και στην ελευθερία από τον εμπειρικό κόσμο. Σε αυτές τις παραδόσεις συναντάμε τα διάφορα στοιχεία ως ισάριθμους κρίκους σε μιαν αλυσίδα, που μας προσφέρει μια εικόνα του όλου χωρίς την οποία δεν μπορούμε να αποκτήσουμε μια βαθύτερη κατανόηση των μεμονωμένων φαινομένων, πλευρών και ιδιοτήτων του σεξουαλικού έρωτα και του φύλου.

Σε ό,τι ακολουθεί θα δώσουμε κάποιες πληροφορίες σχετικά με άλλες ιερές παραδόσεις που αναπτύσσονται στην ίδια βασική γραμμή με τις ταντρικές διδασκαλίες. Τα νέα δεδομένα που μπορούν να ανακύψουν, ωστόσο, είναι πιο αποσπασματικά και δεν θα βρούμε πάντα την ίδια καθαρότητα και το ίδιο επίπεδο που συναντάμε όσον αφορά τους υψηλότερους σκοπούς αυτών των διαδικασιών.

Μυστικές σεξουαλικές πρακτικές στον κινέζικο Ταοϊσμό.

Η κύρια πηγή πληροφοριών σχετικά με τις σεξουαλικές πρακτικές στον κινέζικο Ταοϊσμό είναι το υλικό που συνέλεξε ο H. Maspéro σε ένα εκτενές και καλά τεκμηριωμένο δοκίμιο, στο οποίο συνεχώς θα προσφεύγουμε εδώ.[64] Ως υπέδαφος, πάντως, πρέπει να έχουμε διαρκώς στο μυαλό μας τη «μυστική τέχνη της αχιβάδας», που ήταν κοινή στην αρχαία Κίνα, για την οποία έχει γράψει ο Robert H. Gulik.[65]

Εν πρώτοις, πρέπει να κάνουμε σαφές ποιοι είναι οι στόχοι που επιδιώκει ο Ταοϊσμός. Παρ' όλο που ο Maspéro είναι αυθεντία στη Σινολογία, πιστεύουμε ότι σφάλλει όταν λέει πως η κεντρικότερη ιδέα του Ταοϊσμού αφορά την αθανασία η οποία ακολουθεί τη «διάλυση του σώματος»· αυτός είναι ο λόγος για τον οποίον, όταν ένας Ταοϊστής μυημένος πεθαίνει, δεν αφήνει πίσω του ένα σώμα αλλά στη θέση του βάζει ένα ξίφος ή ένα σκήπτρο και ανασταίνεται εκ νέου σ' ένα αιώνιο σώμα, που είναι μια ουσιώδης μεταμόρφωση του προηγούμενου, γήινου σώματός του. Σύμφωνα με τον Maspéro, πάντως, η ταοϊστική εσωτερική διδασκαλία θα πρέπει να αφορά πρακτικές σχετικές με την αναπνοή και το σεξ. Αυτό δεν ισχύει ακριβώς. Η «διάλυση του σώματος» είναι ήδη αντικείμενο άλλων παραδόσεων, όχι ως μια κοινή θρησκευτική ιδέα αλλά ως ο υψηλότερος σκοπός στον οποίον προσβλέπουν οι μυημένοι του ανώτερου βαθμού. Ο ίδιος ο Χριστιανισμός βεβαιώνει πως ο Χριστός αναστήθηκε και το σώμα του εξαφανίστηκε από τον τάφο. Έχει επίσης τη διδασκαλία του «σώματος της ανάστασης», την οποία οπωσδήποτε ο Παύλος έχει πάρει από τα μυστήρια. Σε πολλές παραδόσεις και θρύλους συναντάται το θέμα μυθικών προσώπων τα οποία εξαφανίστηκαν κατά μυστικό τρόπο. Το ταοϊστικό δόγμα της διάλυσης του σώματος είναι μέρος αυτής της ίδιας κατηγορίας ιδεών.

Οι μυστικές πρακτικές τις οποίες αναφέρει ο Maspéro μπορεί να είναι διαδικασίες για την επίτευξη της μεταμόρφωσης του σώματος μέχρις ότου εξαλει-

φθεί η φυσική του φθαρτότητα, έτσι ώστε να είναι πλέον σε θέση να «αποϋλοποιηθεί» χωρίς να αφήσει πίσω του τίποτα. Ή μπορεί ακόμη να αποσκοπούν στην κατάκτηση της «αιώνιας ζωής», με την έννοια μιας «μακράς ζωής», *τσ'αγγκ-σένγκ*, δηλαδή ενός είδους υπερ-φυσικής παράτασης της ατομικής ύπαρξης με την αναστολή των κοινών διαδικασιών οι οποίες αλλοιώνουν σιγά σιγά το φυσιολογικό-ζωτικό και το λεπτό πεδίο του οργανισμού. Με αυτόν τον τρόπο θα έπρεπε να ερμηνεύσουμε τις ενέργειες της συγκράτησης, της παγίωσης και της τροφοδότησης της θεμελιώδους αρχής της ζωής οι οποίες περιγράφονται στην πραγματεία *Το Μυστήριο του Χρυσού Λουλουδιού*. Αν αυτό ισχύει, τούτες οι πρακτικές θα πρέπει να διαφοροποιούνται αυστηρά από τις ταντρικές και ινδουιστικές γιογκικές πρακτικές, οι οποίες αποσκοπούν στην υπέρβαση όλων των εμπειρικών εξαρτήσεων και στη Μεγάλη Απελευθέρωση. Ωστόσο, υπάρχει μια αποφασιστική αμφιλογία, γιατί οι ταοϊστικές πρακτικές τονίζουν επίσης την ένωση του αρσενικού με το θηλυκό, του *γιανγκ* με το *γιν*, κάτι το οποίο αντιστοιχεί στην επίτευξη της μη δυαδικής κατάστασης. Η ανεπίλυτη αυτή αμφιλογία μπορεί να αποδοθεί στο γεγονός ότι «οι σημαντικότερες οδηγίες του ταοϊσμού δεν βρίσκονται στα κείμενα των βιβλίων αλλά σε φόρμουλες οι οποίες μεταβιβάζονταν προφορικά».[66]

Ο Maspéro διέκρινε τις πρακτικές οι οποίες συνδέονταν με την αναπνοή από εκείνες που χρησιμοποιούσαν ως μέσο τους το φύλο. Θα αρκούσε εδώ απλώς να αναφέρουμε τις πρώτες, διότι αφορούσαν διδασκαλίες όπως εκείνες που εξετάσαμε νωρίτερα όταν μιλούσαμε για την εσωτερική μεταμόρφωση. Έτσι η ίδια ιδέα επανέρχεται εδώ ως «περιοχή της δύναμης» η οποία τοποθετείται στο *γιν* μέρος του σώματος (το μέρος του σώματος πάνω από το διάφραγμα θεωρείται *γιανγκ* ή αρσενικό και το κάτω μέρος θεωρείται *γιν* ή θηλυκό), ακριβέστερα, «τρεις ίντσες κάτω από τον ομφαλό»· η καθιερωμένη του έως σήμερα ονομασία είναι «πεδίο του κατώτερου κινναβάρεως», *ταν-τ'ιέν*. Η πρόσβαση σε αυτή την περιοχή είναι αποφραγμένη (από ένα κατώφλι το οποίο «οι θεότητες δεν ανοίγουν εύκολα»). Ουσιαστικά η πρακτική συνίσταται στον έλεγχο της αναπνοής, στην απόκτηση της κυριαρχίας επί της ζωτικής δυνάμεως της πνοής και, όταν πια το εμπόδιο έχει μετακινηθεί, στο να κάνει κάποιος την αναπνοή να φτάσει ως το πεδίο του κατώτερου κινναβάρεως. Η αναπνοή τότε συναντά την ουσία, η οποία αποκαλείται επίσης «πνοή της μυστηριώδους γυναίκας»· όταν ολοκληρώνεται με αυτό τον τρόπο, η αναπνοή «κλειδώνεται», ή κατακρατείται για αρκετό διάστημα, και οδηγεί σε μία ειδική υπερ-φυσική ενέργεια, η οποία απλώνεται και ανακυκλώνεται μέσ' από ολόκληρο το σώμα σαν ένα υγρό, αναγεννώντας και ζωογονώντας έτσι το σώμα. Μερικές φορές αναφέρεται επίσης μια ανοδική διαδικασία μέσω της οποίας η δύναμη από το κατώτερο κέντρο ωθείται ως το λεγόμενο πεδίο του ανώτερου κινναβάρεως (που βρίσκεται στο κεφάλι). Τότε μεταμορφώνεται σε φλόγα «που κάνει το σώμα να λαμπυρίζει, έως ότου αποκτήσει τη λαμπρότητα της φωτιάς». Αυτό σχετίζεται με το «λιώσιμο της [φυσικής] μορφής» ή του ίδιου του σώματος — ένα λιώσιμο, λένε, ανάλογο με εκείνο

που αλλάζει τη φύση των σκληρών μετάλλων όταν τα κατεργάζεται η φωτιά. Έτσι ξαναγυρίζουμε στην ιδέα ενός μεταμορφωμένου σώματος το οποίο υπερβαίνει τον θάνατο.[67] Σε αυτό βρίσκουμε ορισμένες ομοιότητες με την Κουνταλίνι-γιόγκα: το κατώτερο κέντρο, η φλογερή φύση της κουνταλίνι, η απόφραξη του κατωφλιού του αξονικού αγωγού, η ανοδική διαδικασία της ένωσης του αρσενικού με το θηλυκό (στη γιόγκα, του Σίβα με τη Σάκτι) στην κορυφή του κεφαλιού.

Μπορούμε τώρα να περάσουμε από τις ταοϊστικές πρακτικές της αναπνοής στις σεξουαλικές πρακτικές της ίδιας παράδοσης. Στα εγχειρίδια σχετικά με το σεξ, ο όρος *γιν-τάο* («κρυφή οδός») υποδηλώνει τη σεξουαλική ένωση. Όπως και στην Τάντρα, στον Ταοϊσμό υπάρχει η αρχή ότι, ενώ η χρήση του σεξ μπορεί να είναι επιζήμια για ορισμένους ανθρώπους, ενδέχεται να γίνει μέσο πνευματικής απελευθέρωσης και υγείας για άλλους οι οποίοι γνωρίζουν πώς να το χρησιμοποιούν. «Όταν ενώνεσαι με μια γυναίκα», λέγεται, «είναι σαν να ιππεύεις ένα άλογο σε καλπασμό με κομμένα τα χαλινάρια». Όμως εκείνος που γνωρίζει δεν θα πάθει καμία βλάβη από το σμίξιμο με γυναίκες· στην πραγματικότητα, μάλλον θα ωφεληθεί. «Ο Κίτρινος Αυτοκράτορας», διαβάζουμε στο *Γιου-φανγκ τσε-γιάο*, «έσμιξε με 1.200 γυναίκες κι έγινε αθάνατος· οι κοινοί άνθρωποι έχουν μόνο μία γυναίκα ο καθένας και [απολαμβάνοντάς την] φθείρουν τη ζωή τους. Να κατέχει κάποιος τη γνώση ή να μην την κατέχει: πώς μπορούν από αυτό να μην απορρέουν αντίθετα αποτελέσματα;»[68]

Η γνώση αυτή αφορά ένα μυστικό δόγμα. Έτσι στο ίδιο κείμενο είναι γραμμένο ότι «οι Αθάνατοι τη μεταδίδουν προσωπικά ο ένας στον άλλον· πίνοντας αίμα, ορκίζονται να μην τη μεταδώσουν ποτέ στην τύχη». Και ο δάσκαλος Τενγκ Γιου-τσε επαναλαμβάνει: «Αυτή η τεχνική είναι απολύτως μυστική· ποτέ μην τη μεταδώσεις παρά μόνο σε σοφούς!»[69] Ένας άλλος ταοϊστής δάσκαλος, ο Κο Χονγκ (του τετάρτου αιώνα), αφού υπογράμμισε τη μεγάλη σημασία των «πρακτικών της αχιβάδας» (*φανγκ-τσονγκ-τσε-φα*), λέει για τον υψηλότερο σκοπό στον οποίον αυτές αποβλέπουν: «Αυτή την αρχή οι Αληθινοί Άνδρες τη μεταβιβάζουν προφορικά ο ένας στον άλλον· εξαρχής δεν υπήρχε γραμμένη. Αν ένας άνδρας δεν γνωρίζει αυτή την αποτελεσματική διαδικασία [την πρακτική του σεξ] δεν μπορεί να επιτύχει την αιώνια ζωή ακόμη και αν χρησιμοποιεί τα δραστικότερα ναρκωτικά» (*Πάο-π'ο τσέου*, 8, 3b). Δεν πρέπει λοιπόν να πιστεύουμε ότι από μόνα τους τα κείμενα θα μας δώσουν μια πλήρη αποσαφήνιση του ζητήματος.

Ο Κο Χονγκ στην πραγματικότητα παραθέτει διάφορους σκοπούς οι οποίοι επιδιώκονται από εκείνους που κάνουν μη κοσμική χρήση του σεξ. Για μερικούς είναι ζήτημα αποκατάστασης της εξασθενημένης τους ζωτικής ενέργειας και απόκτησης μακροζωίας· άλλοι επιθυμούν να ενισχύσουν το *γιανγκ* και να εξαπλώσουν το *γιν* τους· όμως ο πιο σημαντικός σκοπός θα ήταν «να κάνουν την Ουσία να επιστρέψει προς τα μέσα για να στηρίξει τον Νου». Έτσι μεταφράζει ο Maspéro[70]· αλλά είτε η λέξη «νους» χρησιμοποιείται πράγματι στο κείμενο

είτε όχι, είναι φανερό ότι η δραστηριότητα αναφέρεται στις πρακτικές της αναπνοής για τις οποίες μιλήσαμε παραπάνω. Δεν πρόκειται για τον φυσικό νου αλλά για το «πεδίο του ανώτερου κινναβάρεως» που βρίσκεται στο κεφάλι. Στην πραγματικότητα, πρέπει γενικά να θυμόμαστε ότι σε διδασκαλίες αυτού του είδους όλες οι αναφορές σωματικού ή φυσιολογικού χαρακτήρα παραπέμπουν μάλλον σε μια υπερ-φυσική «ανατομία» και φυσιολογία.

Ακόμη και αν διαχωρίσουμε όλους αυτούς τους διάφορους σκοπούς, το γενικό έδαφος στο οποίο ριζώνουν όλες αυτές οι πρακτικές παραμένει η ένωση του *γιανγκ* και του *γιν*, της αρσενικής και της θηλυκής αρχής. Φαίνεται ότι ο στόχος που κάθε φορά κατακτιέται με τη συνουσία εξαρτάται από τα διάφορα επίπεδα στα οποία ολοκληρώνεται η ένωση. Μια παράξενη αλλά και εύγλωττη έκφραση που χρησιμοποιείται για τη σεξουαλική πρακτική είναι «το ξετύλιγμα του δράκοντα και το παιχνίδι της τίγρης». Ο δράκοντας συμβολίζει το *γιανγκ* και αντιστοιχεί στον άνδρα· η τίγρη συμβολίζει το *γιν* και ενσαρκώνεται στη γυναίκα. Πρέπει να έχουμε πάντα στο μυαλό μας ότι, αντίθετα από άλλες παραδόσεις, η κινέζικη παράδοση αντιλαμβάνεται τον δράκοντα ως ένα πλάσμα με διπλή φύση, όχι μόνο χθόνια αλλά και ουράνια και βασιλική. Από τη στιγμή που ο δράκοντας συμβολίζει τον άνδρα ως τη διπλή του φύση, οι αναπτύξεις της εσωτερικής εμπειρίας στο «παιχνίδι του δράκοντα και της τίγρης» μπορούν ίσως να συνδεθούν με τις έξι καταστάσεις του *γιανγκ* οι οποίες αποδίδονται σύμφωνα με τον σχολιασμό στα έξι *γιανγκ* σημεία του πρώτου εξαγράμμου του *Ι Τσινγκ*. Ξεκινώντας από τα κάτω, ο δράκοντας περνάει από τη φάση όπου είναι πλήρως ορατός και λίγο λίγο προχωρεί προς τα πάνω, υψώνεται στον ουρανό κι εξαφανίζεται.

Η ηλικία είναι σημαντική για την επιλογή της γυναίκας. Δεν θα πρέπει αυτή να είναι μεγαλύτερη από τριάντα και το καλύτερο είναι να είναι μεταξύ δεκαέξι και δεκαεννέα. Όπως και στον Ταντρισμό, δεν πρέπει να έχει παιδιά ούτε και να έχει ποτέ γεννήσει: «Ακόμη κι αν είναι νέα, δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί αν είναι ήδη μητέρα» (*Γιου-φανγκ πι-κιούε*, Ia). Ένα ιδιαίτερο χαρακτηριστικό εδώ είναι η οδηγία ν' αλλάζει κανείς τη σεξουαλική του σύντροφο· μια ολόκληρη ομάδα κειμένων τονίζει ως εξαιρετικά ουσιώδες αυτό το σημείο. «Είναι απαραίτητο να αλλάζεις τη γυναίκα μετά από κάθε κορύφωση· μόνο όταν αλλάζει τη γυναίκα μπορεί κάποιος να κερδίσει την αθανασία», λέει το κείμενο που παραθέσαμε πιο πάνω, και προσθέτει: «Αν ενωνόμαστε πάντα με την ίδια γυναίκα, η πνοή του *γιν* εξασθενίζει και η επιθυμία ξεθωριάζει... η ουσία και η αναπνοή της γυναίκας θα γίνονται όλο και πιο αδύνατες, και αυτή δεν θα μπορεί πλέον να προσφέρει μεγάλα πλεονεκτήματα στον άνδρα».[71] Αυτό συχνά ερμηνεύεται ότι πρέπει να χρησιμοποιεί κανείς πολλές νεαρές γυναίκες, τη μία μετά την άλλη, και σε ένα άλλο κείμενο διαβάζουμε ότι «όταν η γυναίκα αλλάζεται πολλές φορές αυξάνουν τα οφέλη, και αν η γυναίκα αλλαχθεί δέκα φορές σε μία νύχτα μπορεί να φτάσει κανείς στα μεγαλύτερα ύψη [του εγχειρήματος]».

Αυτό, ωστόσο, ακούγεται λιγότερο ως μυητική διαδικασία με στόχο την

υπέρβαση και περισσότερο ως μια μορφή σεξουαλικής μαγείας που συνορεύει με τον αρσενικό «ψυχικό» βαμπιρισμό. Αυτή η ιδέα έρχεται στο νου από τις ίδιες τις αναφορές που υπάρχουν σε ορισμένα κείμενα για τη μακροζωία, την απουσία αρρώστιας και τη σωματική «μεταμόρφωση σε φως» ή «μεταμόρφωση στο λεπτό επίπεδο» ως συνέπεια τέτοιων πρακτικών.[72] Περαιτέρω μαρτυρίες δείχνουν ότι τα κείμενα μερικές φορές συνιστούν να μη χρησιμοποιούνται οι νεαρές γυναίκες οι οποίες ήδη γνωρίζουν την τεχνική γιατί, σύμφωνα με τον Π'ενγκ-τσου, μπορούν οι ίδιες να αποκομίσουν οφέλη από τη συνουσία προκειμένου να τροφοδοτήσουν το *γιν* τους και να γίνουν αθάνατες: ένα κορίτσι που έχει γνώση, θα επιδιώξει την ίδια του την ανάπτυξη και δεν θα είναι μόνο προς όφελος του συντρόφου της.[73] Εδώ δεν υπάρχει πλέον ένα αμφίπλευρο παιχνίδι της εμπειρίας από το οποίο και τα δύο μέρη μπορούν να αποκομίσουν πλεονεκτήματα συμμιγνύοντας την ουσία τους μέσα στις καταστάσεις οι οποίες ανακύπτουν από την πράξη του έρωτα. Μάλλον, σε αυτή την περίπτωση, ο άνδρας ζητάει απλώς ένα συμπληρωματικό ρευστό για να το απορροφήσει και να το χρησιμοποιήσει για τη δική του κορύφωση, ενισχύοντας το *γιανγκ* του ή την ποιότητα του δράκοντα, την αρχή της αρρενωπότητάς του, εις βάρος του *γιν* ή της ποιότητας της τίγρης στη γυναίκα. Γι' αυτό θα προτιμούσε μια σύντροφο η οποία να μην είναι μυημένη στο μυστικό και μαγικό νόημα της συνουσίας ώστε
308 αυτός αποκλειστικά, και όχι αυτή, να κερδίσει όλα τα πλεονεκτήματα και το *γιν* να μην επικρατήσει. Επιπροσθέτως, σε όλες σχεδόν τις πραγματείες της κοσμικής ερωτικής τέχνης τονίζεται ένα στοιχείο έντονου ανταγωνισμού και η γυναίκα ονομάζεται «ο εχθρός», επειδή θέλει να πάρει το *γιανγκ* από τον άνδρα.[74] Έτσι είναι ευκολότερο να κατανοήσουμε τη χρήση πολλών γυναικών, όταν ο σκοπός του άνδρα είναι ν' απορροφήσει το γυναικείο ρευστό και, σαν ένα βαμπίρ, να τροφοδοτήσει τη δική του ζωτικότητα. Στην Ινδία και στο Θιβέτ είναι επίσης γνωστές διάφορες σεξουαλικές τεχνικές παρόμοιου είδους για την επιμήκυνση της ζωής. Σε αυτές ουσιώδες είναι όταν ένας άνδρας ζευγαρώνει με μία γυναίκα και προκαλεί τον οργασμό της, ο ίδιος σε καμία περίπτωση να μην συμμετέχει στην ηδονή· αυτό επιτρέπει μια βαμπιρικού τύπου απορρόφηση της ζωτικής θηλυκής της ενέργειας.[75] Ακόμα και στις Ουπανισάδες υπάρχουν ίχνη μιας ανάλογης διαδικασίας «απορρόφησης» που σκοπό έχει να πάρει το «σπέρμα» από τη γυναίκα πάνω στη συνουσία, εμποδίζοντάς τη να συλλάβει. Το κείμενο λέει ότι γι' αυτό τον σκοπό ο άνδρας πρέπει να σμίξει το στόμα του με το στόμα της γυναίκας, να εισδύσει μέσα της, να αφήσει την αναπνοή του και τότε να εισπνεύσει και πάλι (και, πιθανότατα, να κρατήσει την αναπνοή του), ενώ την ίδια στιγμή λέει νοερά τη φόρμουλα «Με τη δύναμή μου, με το σπέρμα μου, παίρνω το σπέρμα της» (Για την έννοια του «θηλυκού σπέρματος» μιλήσαμε παραπάνω).[76] Το κείμενο αυτό αναφέρει και κάτι ακριβώς ανάλογο μ' εκείνο που είδαμε στον Ταοϊσμό: η υπεροχή του άνδρα ή της γυναίκας εξαρτάται από την κατοχή της γνώσης τη στιγμή που σμίγουν σεξουαλικά· ο άνδρας θα επωφεληθεί των «ευεργεσιών της γυναίκας» με την οποία ενώνεται όταν διαθέτει τη

γνώση, ή, αντίθετα, η γυναίκα θα επωφεληθεί των δικών του ευεργεσιών αν αυτός είναι αδαής και δεν γνωρίζει. Το κείμενο προσθέτει ότι ακόμα και άνδρες από την κάστα των Βραχμάνων μένουν χωρίς αρρενωπότητα όταν σμίγουν με μια γυναίκα δίχως να κατέχουν αυτή τη γνώση.[77]

Ωστόσο, δεν καταλήγουν όλα μέσα στις ταοϊστικές μυστικές πρακτικές σε ένα τόσο προβληματικό επίπεδο. Στην πραγματικότητα, η κύρια τεχνική δεν διαφέρει πολύ από εκείνη του Ταντρισμού. Η πρώτη φάση της ονομάζεται «η αληθινή τέχνη της εξισορρόπησης», της εναρμόνισης ή σύμμιξης των αναπνοών, *τσαγκ-κ'ι τσεν-τσου*· είναι το τεχνικό όνομα των προκαταρκτικών του έρωτα τα οποία έχουν σκοπό να τονώσουν τον φυσικό μαγνητισμό, που φουντώνει από τη σχέση του *γιν* και του *γιάνγκ*, μέχρις έναν ορισμένο βαθμό μεταρσίωσης και αρμονίας μεταξύ των δύο. Μόνο αφού έχει κατακτηθεί αυτό το στάδιο και συντηρηθεί για κάποιο διάστημα, οι εραστές προχωρούν στη σωματική τους ένωση (*Γιου-φανγκ τσε-γιάο*, Ib). Πιθανότατα ο σκοπός αυτών των προκαταρκτικών είναι να επιτευχθεί εκείνη η κατάσταση όπου, σύμφωνα με το ταντρικό τελετουργικό που παρουσιάσαμε παραπάνω, αναπτύσσεται μια βαθιά και αυξανόμενη οικειότητα με τη γυναίκα ενώ ταυτόχρονα οι εραστές απέχουν από κάθε σωματική επαφή. Παρομοίως, όπως είπαμε, η πρακτική της συνουσίας, *χούο-χο*, δεν διαφέρει και πολύ από την ταντρική πρακτική: αποκτώντας τη γυναίκα ο άνδρας δεν πρέπει να φτάσει στο σημείο να ρεύσει το σπέρμα του,[78] 309
και αν παρ' όλ' αυτά ενεργοποιηθεί η διαδικασία της εκσπερμάτισης, πρέπει να την αποτρέψει και να τραβήξει το σπέρμα του πίσω σαν να «συγκρατεί την ουσία» του· η ουσία αυτή αντιστοιχεί στη *βίρυα* και το *μπίντου*, την αρχή της μαγικής αρρενωπότητας στον Ινδουισμό. Το *Σου-νιου-τσίνγκ* στην πραγματικότητα λέει: «Η ουσιαστική βάση της τεχνικής έγκειται στο να ζευγαρώνει κανείς με πολλές νέες γυναίκες δίχως να δαπανά την ουσία».[79] Πρόκειται εδώ για την επαναφύπνιση της αρχέγονης δύναμης (η ουσία)· από τη στιγμή που η δυναμική της ερωτικής πράξης έχει ενεργοποιήσει αυτή τη δύναμη (ένα κείμενο λέει: «πρέπει να εξαφθεί στο μέγιστο βαθμό»), η διαδικασία της εκσπερμάτισης πρέπει να σταματήσει —και σε ορισμένα κείμενα δίνονται συγκεκριμένα φυσικά τεχνάσματα γι' αυτόν τον σκοπό. Τότε αρχίζει η ανάστροφη διαδικασία· η αφυπνισμένη και συγκρατημένη ουσία ανέρχεται κατά μήκος της σπονδυλικής στήλης μέχρι τον «νου». Αυτό ονομάζεται «η τέχνη του να κάνεις την ουσία να επιστρέψει στο [κέντρο που βρίσκεται στον] νου» — *χουάν-τσινγκ που-νάο* (*Γιου-φανγκ τσε-γιάο*, Ib).[80] «Να εισδύεις χωρίς να εκσπερματώνεις» είναι η έμμονα επαναλαμβανόμενη συμβουλή. Οι οδηγίες του Λιέου Κινγκ είναι: αφού οι αναπνοές του άνδρα και της γυναίκας έχουν εναρμονιστεί, «να εισδύεις όταν [λείπει λέξη] είναι αδύναμο και να αποσύρεσαι όταν είναι σταθερό και ισχυρό», ενώ ένα άλλο κείμενο λέει: «Εκείνος που εισέρχεται ισχυρός και αποσύρεται αδύναμος θα καταστραφεί ακόμα κι αν έχει το καλύτερο πεπρωμένο» (*Γιανγκ-σινγκ γιεν-μινγκ λου*, II, 13a,b). Ο Maspéro υποθέτει ότι είναι «φαλλός» η λέξη που λείπει από την παραπάνω πρόταση. Σε αυτά τα κείμενα το αρσενικό όργανο αποκαλείται «ο

νεφριτένιος βλαστός». Αλλά αυτή η ερμηνεία μας φαίνεται μάλλον αδέξια. Μεταξύ άλλων είναι δύσκολο να φανταστούμε και πώς θα μπορούσε να λειτουργήσει πρακτικά, στο φυσιολογικό επίπεδο. Προτείνουμε ότι εδώ υπονοείται μία κατάσταση και μία δύναμη. Όχι το σεξουαλικό όργανο αλλά η αρχή *γιανγκ* στον άνδρα πρέπει να είναι αρχικά αδύναμη και βαθμιαία να ενισχύεται κατά την ανάπτυξη της μαγικής διαδικασίας, μέχρις ότου υπερισχύσει του *γιν* και είναι σε θέση να αποσυρθεί «ισχυρή». Γιατί αυτός είναι ένας από τους ρητούς σκοπούς που υποδεικνύουν τα κείμενα. Ο τελετουργικός φορμαλισμός φτάνει εδώ σε τέτοιο σημείο που, για να ολοκληρωθεί η πράξη, ο «νεφριτένιος βλαστός» ορίζεται ότι πρέπει να επιτελέσει ογδόντα μία διειδύσεις στις «χορδές του λαγούτου», δεδομένου ότι το ογδόντα ένα είναι ο ολοκληρωμένος *γιανγκ* αριθμός.[81] Αυτή φαίνεται σαν μια παραλυτικά μηχανική διαδικασία, εκτός ίσως από την σπάνια εκείνη περίπτωση όπου, αθέλητα σχεδόν, η πραγμάτωση ενός έντονα επιθυμητού σκοπού οδηγεί αυθόρμητα, μαγικά θα μπορούσαμε να πούμε, στην καθορισμένη συμβολική δομή της σωματικής χειρονομίας.

Ο Τενγκ Γιου-τσε, φυσιογνωμία θρυλική μεταξύ των «αθανάτων» που φαίνεται ότι έζησε την εποχή της δυναστείας των Χαν στον δεύτερο αιώνα, όριζε ως εξής τον διπλό σκοπό: «να ελαττώνεις το *γιν* και να ενισχύεις το *γιανγκ*», και ακόμα «να πήζεις το απόσταγμα της ουσίας» (να παγιώνεις τη *βίρνα*).[82] Ο Maspéro

επαναλαμβάνει την προειδοποίηση ότι, όπως και οι αναπνευστικές τεχνικές, αυτές οι πρακτικές δεν θα πρέπει να επιχειρούνται χωρίς την κατάλληλη εκπαίδευση. Επιπλέον, για ν' αφιερωθεί κάποιος σε αυτές πρέπει να επιλέξει τις κατάλληλες ημέρες, γιατί στον Ταοϊσμό υπάρχει μια ομάδα απαγορεύσεων που είναι θεμελιωμένες στην αστρολογία. Για παράδειγμα, η πρώτη και η τελευταία ημέρα του μήνα, οι περίοδοι του πρώτου και του τελευταίου τετάρτου του φεγγαριού και η περίοδος της πανσελήνου είναι απαγορευμένες, μεταξύ άλλων ημερομηνιών και δυσοίωνων περιστάσεων· πρακτικά, γύρω στις διακόσιες ημέρες το χρόνο εξαιρούνται ως ακατάλληλες για τη «μαγική ένωση του δράκοντα με την τίγρη».[83] Επίσης, κάποιες συγκεκριμένες ώρες θεωρούνται ευνοϊκές: «σοβαρός και απερίσπαστος από πολύ φαγητό, ο άνδρας πρέπει να ενεργήσει με τη γυναίκα την ώρα της ζωντανής αναπνοής του *γιανγκ* μετά τα μεσάνυχτα» — ένας ακόμα κρίκος στη θεματική αλυσίδα γυναίκα-έρωτας-νύχτα. Η πρακτική προϋποθέτει την ικανότητα να συγκεντρώνεσαι και να διαλογίζεσαι. Προκαταρκτικά τελετουργικά για να καταστήσουν την ένωση ιερή, όπως στην Ινδία και αλλού, δεν προβλέπονται· λέγεται όμως ρητά ότι η πράξη πρέπει να εκτυλιχθεί σ' ένα πλαίσιο αντίληψης διαφορετικό από εκείνο της καθημερινής συνείδησης. «Κάθε φορά που κάποιος επιχειρεί την πρακτική», έλεγε ο Τενγκ Γιου-τσε, «είναι απαραίτητο να μπαίνει σε διαλογισμό· είναι απαραίτητο πρώτα να χάσει τη συνείδηση του σώματός του και ύστερα τον εξωτερικό κόσμο».[84] Αυτό σημαίνει ότι πρέπει να περιπέσει σε μια κατάσταση ενεργητικής έκστασης ώστε, όταν θα επιτελεί υλικές πράξεις και δίχως να χάνει την αίσθηση της γυναίκας, η εμπειρία να μπορεί να προχωρήσει ουσιαστικά σε ένα λεπτό και υπερφυσικό επίπεδο. Για να μπορέσει η ουσία να ανεβεί στην ανώτερη θέση της, αφότου η αφυπνισμένη δύναμη έχει ακινητοποιηθεί και εκτραπεί από τη φυσική κατεύθυνση της εκσπερμάτισης, πρέπει να συνοδεύεται από μια νοητική προβολή η οποία καθοδηγεί και κατευθύνει τη διαδικασία.[85]

Ο Τενγκ Γιου-τσε αναφέρεται επίσης σε μια επίκληση[86] στο τέλος της οποίας «οι άνδρες πρέπει να παραμείνουν [με το πνεύμα συγκεντρωμένο] στα νεφρά, συγκρατώντας σταθερά την ουσία και διυλίζοντας την αναπνοή, η οποία ακολουθώντας τη σπονδυλική στήλη ανεβαίνει κόντρα στο ρεύμα προς το *νι-χουάν*· αυτό ονομάζεται "πρόκληση της επιστροφής στην Αρχή", *χουάν-γιουάν*. Οι γυναίκες, από την άλλη μεριά, πρέπει να παραμείνουν [με το πνεύμα προσηλωμένο] στην καρδιά, διυλίζοντας μιαν αναλλοίωτη φλόγα [τις *ράγιας* ως *τέγιας*, στην ινδουιστική ορολογία] μέσα στην καρδιά τους, και ωθώντας την αναπνοή τους να κατέβει από το στήθος τους στα νεφρά, απ' όπου θα ανεβεί και πάλι κατά μήκος της σπονδυλικής στήλης για να φτάσει επίσης στο *νι-χουάν*.[87] Αυτό ονομάζεται "μεταμόρφωση του Αληθινού", *χούα-τσεν*. Μετά από εκατό ημέρες επιτυγχάνεται η υπέρβαση. Όποιος ασκείται έτσι για πολύ καιρό γίνεται αληθινός άνδρας, και οι αιώνες θα κυλήσουν ζώντας αιώνια. Αυτή είναι η μέθοδος της "αθανασίας"».[88] Σε σχέση με αυτή την «αθανασία» συναντάμε την ίδια αμφισημία που επισημάναμε παραπάνω. Είναι δύσκολο να καταλάβουμε αν πρόκειται για ένα ζήτημα μακροζωίας και σύστασης κάποιου είδους αλχημικού ελιξιρίου (στην
πραγματικότητα, συχνά συναντάμε εκφράσεις του είδους: «Είτε νέος είσαι είτε γέροντας, θα ξαναγίνεις νέος»)[89] ή αν υπονοείται μια επανενσωμάτωση της σωματικής και «ζωικής» φύσης σε μια υψηλότερη κατηγορία, δηλαδή η πραγμάτωση μιας υπερβατικής και αιώνιας ζωής με την αληθινή έννοια του όρου. Όταν αντιμετωπίζουμε τέτοιου είδους αμφισημίες, πρέπει πάντα να έχουμε κατά νου την προειδοποίηση των κειμένων ότι τα ουσιώδη αυτών των μυητικών διδασκαλιών μεταβιβάζονται μόνο προφορικά.

Οι πληροφορίες που έχει συλλέξει ο Maspéro δεν μας δίνουν καμιά ένδειξη κινδύνων σε σχέση με τις σεξουαλικές πρακτικές της ένωσης του *γιν* και του *γιανγκ*. Ωστόσο, όλες αυτές οι πρακτικές εκθέτουν τους μετέχοντες στον κίνδυνο της ερωτικής τοξίνωσης από τη στιγμή που ο άνδρας εκσπερματώσει στη διάρκεια της μαγικής συνουσίας και το *γιν* ή ποιότητα της τίγρης υπερφαλαγγίσει το *γιανγκ* ή ποιότητα του δράκοντα. Επαναλαμβάνουμε ότι ίσως να είναι αυτός ο λόγος που δίνεται η συμβουλή να μην χρησιμοποιούνται νεαρές γυναίκες μυημένες στη μυστική πλευρά αυτής της πρακτικής, οι οποίες μπορούν να επωφεληθούν από μια επικίνδυνη ανάπτυξη του *γιν*, πράγμα το οποίο θα ανέστρεφε εντελώς την πολικότητα της πράξης.

Παράλληλα με τις ατομικές σεξουαλικές ενώσεις που επιτελούνται κατά μεμονωμένα ζεύγη, μερικά ταοϊστικά κείμενα υπαινίσσονται συλλογικές πρακτικές οι οποίες φαίνονται σαν ένας συνδυασμός αρχαϊκών εποχιακών οργιαστικών τελετουργικών (της άνοιξης ή του φθινοπώρου) με τις αληθινά μυητικές τεχνικές που αναφέραμε παραπάνω. Για τέτοιες συλλογικές τελετές, ευνοϊκές θεωρούνται

οι ημέρες της νέας σελήνης και η πανσέληνος, παρ' όλο που οι ίδιες αυτές ημέρες αποφεύγονται για τις ατομικές σεξουαλικές τελέσεις. Ο σκοπός αυτών των συλλογικών τελετουργικών, που είναι να ελευθερώνουν τους μετέχοντες από κάθε αίσθηση αμαρτίας και να διώχνουν την κακοτυχία που μπορεί να γεννηθεί από την ίδια τους την ανάγκη σύμφωνα με το «νόμο των όμοιων δράσεων και αντιδράσεων», είναι παρόμοιος με αυτόν του εξαγνισμού ή της κάθαρσης που επιτυγχάνεται μέσ' από την καταβύθιση στο άμορφο (τα «Ύδατα») την οποία συζητήσαμε όταν μιλούσαμε για το απώτατο νόημα των οργιαστικών τελετουργιών εν γένει. Αλλά υπάρχει μια διαφορά από εκείνες τις συλλογικές πρακτικές: πρέπει να τηρηθεί ο κανόνας ότι το σπέρμα δεν πρέπει να ρεύσει στη συνουσία. Το *Σιάο τάο λούεν* γράφει: «Εκείνοι που συμμετέχουν στην πρακτική εκπληρώνουν την αληθινή φόρμουλα του πεδίου του κινναβάρεως· φροντίζουν όμως να φυλάξουν το μυστικό και δεν το λησμονούν στον δρόμο τους».[90] Η αρχή που επικρατεί είναι αυτή της απόλυτης ελευθεριότητας· πράγματι, τίποτα δεν μπορεί να εμποδίσει τη διαρκή ανταλλαγή των γυναικών. Το ίδιο κείμενο κάνει ακόμα νύξη μια προστατευτική (τυχερή) δύναμη που διασφαλίζει τα άτομα απέναντι σε κάθε κίνδυνο, εχθρική δύναμη και δαίμονα. Στο επιθυμητό αποτέλεσμα, την ενδυνάμωση της καθαρής αρσενικής *γιανγκ* ποιότητας, μπορούμε να αναγνωρίσουμε ένα παράλληλο των αρχαίων ιδεών περί της μαγικής και εξορκιστικής δύναμης του

φαλλού. Αλλά είναι δύσκολο να φανταστούμε μια πρακτική συλλογικού οργίου που να είναι συμβατή με την κατακράτηση του σπέρματος. Στην καλύτερη περίπτωση, βλέπουμε το περίγραμμα μιας μαγικής αλυσίδας που είναι οργανωμένη και αρθρωμένη (όπως οι ταντρικοί «κύκλοι» στους οποίους θα αναφερθούμε αργότερα), κάτι αρκετά διαφορετικό από μια πραγματική σεξουαλική αχαλινωσία. Ωστόσο, γίνονται διαρκώς νύξεις για «πράγματα τα οποία δεν μπορούν να εκτεθούν με όλες τους τις λεπτομέρειες»[91], και δεν υπάρχει αμφιβολία ότι τέτοιες συλλογικές πρακτικές πρέπει να έχουν εκφυλιστεί, όπως μαρτυρείται από συγγραφείς οι οποίοι καταγγέλλουν το γεγονός ότι την εποχή μετά από τις περιόδους Βέι και Τσιν οι πρακτικές οδήγησαν μέχρι και στη γέννηση παιδιών μεταξύ των ταοϊστών,[92] πράγμα που αφήνει να εννοηθεί ότι οι μετέχοντες άφησαν τα πράγματα ν' ακολουθήσουν τη φυσιολογική, «υγρή» οδό της ανθρώπινης συνουσίας.

Αραβικές σεξουαλικές πρακτικές και ερμητική συμβολολογία.

Οργιαστικές πρακτικές για μυστικιστικούς σκοπούς συναντώνται επίσης και στην αραβοπερσική επικράτεια, αλλά οι πληροφορίες που έχουμε σχετικά με αυτές περιορίζονται σε λίγα σχόλια από συγγραφείς και ταξιδιώτες οι οποίοι σκανδαλίζονταν, και ως εκ τούτου δεν ήταν σε θέση να εξετάσουν νηφάλια τις αντίστοιχες παραδόσεις και να κατανοήσουν το νόημά τους. Άμεσες πληροφορίες γύρω από σεξουαλικές πρακτικές, οι οποίες συνεχίζονταν μέχρι τις ημέρες μας σε αραβικούς κύκλους της βόρειας Αφρικής, μπορούν να βρεθούν σε μία

αναφορά που αποτελεί μέρος ενός πρόσφατου συλλογικού έργου.[93] Η ένωση με μια γυναίκα είναι ένα από τα μέσα που χρησιμοποιούνται για ν' αφυπνίσουν μια ορισμένη πνευματική δύναμη (*μπαράκα*) η οποία έχει εγκατασταθεί μέσα στον άνθρωπο μέσω τελετουργικής μυήσεως. Πρέπει να πούμε ότι αυτή η τεχνική συνιστάται μόνο για πρόσωπα τα οποία έχουν υπερβολική ροπή προς το σεξ λόγω ιδιοσυγκρασίας· έτσι οι κυρίαρχες προδιαθέσεις αποτελούν ένα είδος ακατέργαστης πρώτης ύλης.[94] Μια άλλη ενδιαφέρουσα λεπτομέρεια είναι ότι θεωρείται ως απαραίτητη προϋπόθεση το πρόσωπο που συζητάμε να δείξει ότι δεν μπορεί να υπνωτιστεί.[95] Είναι μια προφύλαξη απέναντι στην παθητικότητα ή και την επιρρέπεια ενός άνδρα στην αιχμαλωτιστική γοητεία που μπορεί να του ασκήσει η γυναίκα. Πρέπει να θυμηθούμε εδώ ότι ο Ταντρισμός επίσης προειδοποιεί για τους κινδύνους μιας λιποθυμικής κατάστασης ή της βαθιάς ψυχικής νωχέλειας που μπορεί να πάρει τη θέση της ενεργητικής έκστασης της *μαχασούχα*. Στην αναφορά, ξανασυναντάμε την αφύσικη μέθοδο της κατακράτησης του σπέρματος: «Ο κανόνας είναι η ένωση με τη γυναίκα να επιτελείται έτσι ώστε σε καμία περίπτωση να μη φτάνει στο τέλος της, δηλαδή να μην αποβάλλεται το σπέρμα. Οι ομάδες με τις οποίες ήρθα σε επαφή είχαν στη διάθεσή τους νεαρές βερβερίνες, επιδέξιες σε αυτές τις πρακτικές. Πιστεύω ότι έχουν οπωσδήποτε λάβει μιαν απόκρυφη εκπαίδευση. Δίνονταν ακόμα συγκεκριμένες φόρμουλες (*ντικρ*) και κανένα κορίτσι δεν συμφωνούσε να μετάσχει στην πρα- 313
κτική εάν δεν χρησιμοποιούνταν τέτοιες φόρμουλες. Σε όλη τη διάρκεια της νύχτας που κρατούσε η εμπειρία, εχρησιμοποιείτο ένα ισχυρό παρασκεύασμα από μαύρο τσάι στο οποίο προσέθεταν αλλεπάλληλα διαλύματα διαφόρων βοτάνων, που πρέπει να είχαν κάποια σχέση με το επίπεδο και την πρόοδο της εμπειρίας».[96]

Το ίδιο πρόσωπο συνεχίζει: «Η πρακτική έδειχνε να έχει διπλό σκοπό. Πάνω απ' όλα ήταν ο αυτοέλεγχος — κάτι διαφορετικό από την απλή αντίσταση στον πειρασμό δεδομένου ότι όλες οι σωματικές και ψυχικές δυνατότητες της σαρκικής ένωσης με μία γυναίκα ήταν αποδεκτές, ούτε υπήρχε καμία επιταγή να πιέζει κανείς τα αισθήματα που απέρρεαν απ' αυτή, με μοναδική εξαίρεση, βέβαια, την κατακράτηση του σπέρματος. Το κορίτσι, αντίθετα, είχε ακριβείς οδηγίες να χρησιμοποιεί κάθε δυνατό μέσον ώστε να μη συμβεί αυτό. Υπήρχε μόνο μια παράξενη λεπτομέρεια: μου συνέβη να δω αυτά τα κορίτσια να κλαίνε όταν ακριβώς επετύγχαναν αυτόν το σκοπό, και να ζητούν συγγνώμη επειδή, όπως έλεγαν, έπρεπε να υπακούουν στις οδηγίες». Αλλά και ο σκοπός που όφειλε να επιτευχθεί μέσ' από την αντίσταση και τον αυτοέλεγχο ήταν ο ίδιος ένα μέσο, με την έννοια ότι οι δυνάμεις οι οποίες αφυπνίζονταν από αυτού του είδους τη συνουσία έπρεπε να προκαλέσουν ένα συνειδησιακό ρήγμα απαραίτητο για τη φώτιση και την επαφή με το υπεραισθητό.[97] Έχει ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε ότι, πέρ' από αυτές τις σεξουαλικές πρακτικές, ο συγγραφέας της αναφοράς ήταν μυημένος σε τελετές επικλητικής μαγείας η οποία δεν αποσκοπούσε στην παραγωγή υπερ-φυσικών φαινομένων αλλά στην ανάπτυξη του

αυτοελέγχου και την άσκηση των ικανοτήτων κυριαρχίας, διότι λέγεται ότι σε τέτοιου είδους εμπειρίες, αν δεν έχει κανείς τη σωστή διάθεση, κινδυνεύει σε κάθε βήμα να τρελαθεί, και υπάρχουν επιπλέον οι κίνδυνοι που έχουμε ήδη υποδείξει σε σχέση με τις σεξουαλικές πρακτικές.[98]

Αν θέλουμε να βρούμε τον κρίκο ανάμεσα στις πρακτικές αυτής της αναφοράς και τον δρόμο του Σουφισμού, πρέπει να τονίσουμε την «εξάλειψη», *φανά*, η οποία ακολουθείται από την «σταθερότητα», *τασίς* ή *μπακά*. Έχουμε ήδη παραθέσει τον Ιμπν-Άραμπι όσον αφορά τη μέθοδο καθαγιασμού της ερωτικής ένωσης και την ταύτιση της γυναίκας με την «κοσμική φύση». Μπορούμε εδώ να παραθέσουμε ένα ακόμη απόσπασμα του ιδίου: «Όταν ένας άνδρας αγαπάει τη γυναίκα επιθυμεί την ένωση, την πιο ολοκληρωμένη ένωση που μπορεί να υπάρξει μέσα στον έρωτα· και στη [σωματική] μορφή που συνίσταται από τα στοιχεία δεν υπάρχει ένωση ισχυρότερη από την πράξη του γάμου. Σ' αυτήν, η αισθησιακή ηδονή εξαπλώνεται σε κάθε μέρος του σώματος, και αυτός είναι ο λόγος που ο Ιερός Νόμος μάς υποχρεώνει να το πλένουμε όλο [το σώμα μας μετά την ερωτική πράξη], γιατί ο εξαγνισμός δεν θα πρέπει να είναι μικρότερος από την πληρότητα της εξάλειψης του άνδρα μέσα στη γυναίκα πάνω στην έκσταση που προκαλεί η σεξουαλική ηδονή. Γι' αυτό και ο Θεός, ζηλόφθονος απέναντι στον δούλο Του, δεν αντέχει να τον αφήνει να πιστεύει ότι παίρνει ικανοποίηση από ένα πράγμα που δεν είναι Αυτός ο ίδιος. Έτσι εξαγνίζει το σώμα του [με την επιβεβλημένη τελετουργία] ώστε να επιστρέψει μέσα στο όραμά του σε Αυτόν, στον οποίον έχει πραγματικά εξαλειφθεί, αφού τίποτα δεν υπάρχει έξω από αυτόν».[99] Υπάρχει λοιπόν μια μετάθεση της αυτοεξάλειψης μέσα στη γυναίκα, στην εξάλειψη μέσα στη θεότητα — η οποία επέρχεται με το ξεπέρασμα του ψευδαισθησιακού γεγονότος της ατομικής και σαρκικής αισθησιακής ηδονής· αυτό φαίνεται να είναι το κλειδί της ισλαμικής τεχνικής.

Είναι δύσκολο να επαληθεύσουμε την ύπαρξη κύκλων στους οποίους εφαρμόζονταν παρόμοιες διαδικασίες στη μεσαιωνική Ευρώπη και αργότερα. Έχουμε ήδη γράψει για ορισμένες καββαλιστικές ομάδες και για τους Αδελφούς του Ελεύθερου Πνεύματος, αλλά σε αυτές τις περιπτώσεις πρόκειται για ένα θέμα απλού μυστικιστικού αισθησιασμού και δεν βρίσκουμε ένδειξη καμίας ειδικής μυητικής μεθόδου συνουσίας. Δεν είναι απίθανο, ωστόσο, μια τέτοια μέθοδος να ασκείτο αλλού, σε πιο απόκρυφα περιβάλλοντα. Σε άλλο μας βιβλίο[100] έχουμε παρουσιάσει ένα ερμητικό-καββαλιστικό κείμενο, το *Ες Μεζαρέφ* (Φωτιά του Εξαγνισμού), το οποίο αποδίδεται στον Ισαάκ τον Φλαμανδό· σε αυτό, ο συμβολισμός του πλήγματος της λόγχης του Φινέα, που κεντά το αμαρτωλό ζευγάρι τη στιγμή της συνουσίας οδηγώντας έτσι στην σύλληψη θαυμάτων, μπορεί να θυμίσει την ταντρική και ταοϊστική τεχνική της ακινητοποίησης της *βίρυα* πάνω στην ερωτική πράξη. Ένα παρόμοιο νόημα μπορεί να συναχθεί από ένα από τα *Κλειδιά* του Βασιλείου Βαλεντίνου, συγκεκριμένα το ενδέκατο. Σε αυτό, δύο γυναίκες αναπαρίστανται καβάλα σε δυο λιοντάρια, τα οποία καταβροχθίζουν διαδοχικά το ένα το άλλο· οι γυναίκες φέρουν μία καρ-

διά στην οποία χύνονται και αναμιγνύονται τα υγρά του Ήλιου και της Σελήνης. Στο βάθος φαίνεται ένας πολεμιστής, πλήρως οπλισμένος και με το ξίφος του υψωμένο, έτοιμος να χτυπήσει (και να σταματήσει τη διαδικασία).[101]

Η ερμητική-καββαλιστική ερμηνεία που μπορεί να επιδεχθεί η κάρτα XV του Ταρώ, «ο Διάβολος», υπαινίσσεται σεξουαλικές διαδικασίες.[102] Η κεντρική φιγούρα έχει τα χαρακτηριστικά του Μπαφωμαί, της μυστικής θεότητας των Ναϊτών. Η ερμαφρόδιτη φιγούρα με το κεφάλι του κριαριού έχει μια πεντάλφα σχεδιασμένη στο μέτωπό της. Το δεξί και το αριστερό χέρι είναι συνδεδεμένα αντίστοιχα με δύο αλχημικές-ερμητικές φόρμουλες, *Solve* και *Coagula*. Στο δεξί της χέρι η φιγούρα κρατά ένα αναμμένο δαδί το οποίο, αναπαριστώντας το *Solve*, μπορεί να υπονοεί την εσωτερική φλόγα που ανάβει στη διάρκεια της πράξης. Το αριστερό χέρι κρατά τα αρχαία σύμβολα του αρσενικού και του θηλυκού σεξουαλικού οργάνου ενωμένων, και η αντίστοιχη *Coagula* μπορεί να αναφέρεται στη μαγική δράση ή παγίωση από την οποία γεννιέται ο Ερμαφρόδιτος. Ακόμα, μπορεί να δει κανείς έναν διάβολο και μια θηλυκή δαιμόνισσα χαμηλά, κάτω από τα ιερογλυφικά, στη βάση ακριβώς πάνω στην οποία πατάει η κεντρική φιγούρα, το κλειδί της όλης εικόνας. Αυτό το διαβολικό ζεύγος ενδέχεται να αντιστοιχεί στον άνδρα και τη γυναίκα οι οποίοι λαμβάνουν μέρος υπό την αιγίδα της κεντρικής φιγούρας, του Ερμαφρόδιτου, που φέρει το σημείο της πεντάλφα. Ο άνδρας, με το αριστερό του χέρι στραμμένο προς τα πάνω στον αναμμένο δαυλό, κάνει το τελετουργικό σημείο της ευλογίας, ενώ το δεξί του είναι πάνω στα γεννητικά του όργανα· η γυναίκα, από την άλλη, αγγίζει με το δεξί της χέρι το κατώτερο μέρος της ερμαφρόδιτης φιγούρας και επίσης το αριστερό της χέρι στο σεξουαλικό της όργανο. Δεδομένου ότι αυτή βρίσκεται στην πλευρά της *Coagula*, θα μπορούσε να υπαινίσσεται κι ένα άλλο όνομα για τη γνωστή φόρμουλα «πήξη του αστρικού φωτός», την κατάσταση της μεθυστικής ροής που συνιστά τη συμβολή της γυναίκας στο εγχείρημα. Έτσι, παρ' όλο που συνιστά ένα σκοτεινό και αμφίσημο ιερογλυφικό που σκοπό έχει να μεταβιβάζει πολλαπλά και πολυδύναμα νοήματα, μια τέτοια φιγούρα ενδέχεται όντως να υπαινίσσεται τις διάφορες στιγμές μιας διαδικασίας μυητικής σεξουαλικής μαγείας.

Αναφορικά με τον ίδιο τον πραγματικό Ερμητισμό —κι εδώ μιλάμε για το μυστικό εκείνο δόγμα το οποίο στη Δύση μεταδιδόταν μέσα από τη συμβολική και κρυπτική γλώσσα των αλχημικών διαδικασιών— έχουμε ήδη πει ότι είναι πολύ πιθανή η σεξουαλική ερμηνεία των πράξεων τις οποίες περιγράφουν τα κείμενα. Αυτό είναι πάντως ένα από τα πολλά επίπεδα στα οποία μπορούν τα μυητικά σύμβολα, από την ίδια τους τη φύση, να αναφέρονται παράλληλα. Στο ερμητικό δόγμα, ο ερωτικός συμβολισμός παίζει μάλλον σημαντικό ρόλο, και οι διαδικασίες με τις οποίες ασχολείται μπορούν επίσης να έχουν μια ειδική εφαρμογή και στη σφαίρα της σεξουαλικής μαγείας. Έχουμε ήδη επισημάνει τη σημασία που έχει γι' αυτή την παράδοση ο συμβολισμός του Ερμαφρόδιτου, του Rebis. Ξεκινώντας από τα ελληνιστικά κείμενα, αναφέρεται ότι η ουσία του

Έργου συνίσταται στην ένωση του αρσενικού με το θηλυκό.[103] Από την αλχημική σκοπιά, το αρσενικό είναι Θειάφι, μια δύναμη που σχετίζεται με την αρχή της ατομικότητας και με το Θείο (η ελληνική λέξη για το λατινικό Sulphur είναι ακριβώς *θεῖον*). Η θηλυκή αρχή υποδηλώνεται με αρκετά σύμβολα: είναι Υδράργυρος, το Νερό της Ζωής, η Ακατέργαστη Ύλη, ο Οικουμενικός Διαλύτης, κοκ. Είναι η Γυναίκα των φιλοσόφων, η οποία είναι απαραίτητη για το «Χρυσάφι»· το Χρυσάφι μπορεί επίσης να υποδηλώνει το αρσενικό στην ανώτερη εκδοχή του ως αρχή του «είναι». «Το σωματικό μας Χρυσάφι», λέει ο Φιλαλήθης,[104] «είναι σαν νεκρό πριν ενωθεί με τη γυναίκα. Μόνο τότε αναπτύσσεται το εσωτερικό, μυστικό Θειάφι». Αναφερόμενη στη Γυναίκα, μια πραγματεία του Ostanus λέει, «Σε σένα είναι κρυμμένο κάθε επίφοβο και θαυμαστό μυστήριο».[105] Η πρώτη συνέπεια της «απόκρυφης ένωσης», ωστόσο, είναι η διάλυση, γιατί το Θηλυκό ή Υδράργυρος δρα σαν διαλύτης. Από αυτό το σημείο ξεκινά η φάση που ονομάζεται το Μαύρο Έργο ή *nigredo*, στο οποίο το αρσενικό, «ο Βασιλιάς μας», πεθαίνει.[106] Εκείνο ωστόσο που υφίσταται αυτή την κρίση είναι το «σωματικό Χρυσάφι», το λεγόμενο επίσης «κοινό Θειάφι»· πρόκειται για την εμπειρική αρχή εκδήλωσης της προσωπικότητας, αυτήν που αποκαλούμε το «φυσικό εγώ». Όταν ενωθεί με τον Υδράργυρο του Θείου Ύδατος, η πεπερασμένη του φύση καταστρέφεται. Έτσι, μετά την κρίση εμφανίζεται η εκστατική κατάσταση, ανατέλλει το φως και γίνονται ορατές οι «περιστερές της Αρτέμιδας» στη διάρκεια του *albedo* ή Λευκού Έργου, το οποίο πρέπει να θεωρείται ως η θετική (μεταστοιχείωση της αρνητικής) όψη του «βασιλείου της Γυναίκας» ή «του Φεγγαριού». Αλλά είναι ουσιώδες για τους σκοπούς του όλου εγχειρήματος ο άνδρας να έχει αδιάφθορο εκείνο που τα κείμενα ονομάζουν «το Ατσάλι του Σοφού» ή τον «σπόρο του Χρυσού» ή το «Άκαυτο Θείο», ονόματα τα οποία αναφέρονται όλα σ' εκείνο που δεν «καίγεται» (δεν μπορεί να χαθεί) ούτε αλλοιώνεται (Ατσάλι) αλλά διατηρείται μέσ' από όλες τις αλλαγές της συνείδησης και, όταν έρθει η κατάλληλη στιγμή, γίνεται η αρχή (ο σπόρος) μιας καινούργιας ανάπτυξης. Αυτή η ανάπτυξη αντιστοιχεί στην τρίτη ουσιώδη φάση του αλχημικού έργου, που είναι το Ερυθρό Έργο ή *rubedo*, στο οποίο υπερβαίνεται η κατάσταση του απλού εκστατικού ανοίγματος. Τώρα το Θειάφι και η Φωτιά ενεργοποιούνται και πάλι· το αρσενικό ανασταίνεται και ενεργεί πάνω σ' εκείνη που τον έχει διαλύσει. Αρχίζει να υπερτερεί αποφασιστικά του θηλυκού στοιχείου (η *Turba philosophorum* ή «Ταραχή των Φιλοσόφων» λέει, «Η Μητέρα είναι πάντοτε πιο ευγενική απέναντι στον Γιο απ' ό,τι ο Γιος απέναντι στη Μητέρα»), το απορροφά και του μεταδίδει τη δική του φύση. Μόνο τότε η ένωση του Βασιλιά και της Βασίλισσας, δύο προσώπων τα οποία έχουν αποκαθαρθεί και γυμνωθεί, η οποία καλείται επίσης «Αιμομιξία», δίνει τη θέση της στο πρόσωπο που βρίσκεται πέρα από τα δύο, τον Rebis ή εστεμμένο Ερμαφρόδιτο, που είναι Ήλιος και Σελήνη ταυτόχρονα, που «κατέχει όλη τη δύναμη» και είναι αθάνατος.[107]

Παρ' όλο που τα κείμενα τονίζουν το γεγονός ότι αυτές οι διαδικασίες της

ερμητικής τέχνης, όπως εφαρμόζονται στον άνθρωπο, αντανακλούν τις ίδιες τις διαδικασίες της δημιουργίας και της κοσμικής εκδήλωσης στις ουσιώδεις στιγμές της (αυτό που είπαμε παραπάνω), είναι από την άλλη μεριά ολοφάνερο — έστω κι από μια τόσο σύντομη πραγμάτευση— πόσο κατάλληλα προσφέρονται τα ερμητικά σύμβολα και οι ενέργειες για εφαρμογή στο πεδίο των σεξουαλικών πρακτικών. Όπως είπαμε όμως πιστεύουμε ότι, παρά την ευρύτατη χρήση του ερμητικού συμβολισμού (μερικές φορές με τον πιο απροκάλυπτο τρόπο: συναντάμε στα κείμενα αναπαραστάσεις της συνουσίας ανάμεσα στον Βασιλιά και τη Βασίλισσα οι οποίοι είναι γυμνωμένοι και με τα όργανά τους κατά διαφόρους τρόπους συμπλεγμένα)[108], στην πράξη οι αρχαίοι δάσκαλοι της ερμητικής επιστήμης δεν ακολουθούσαν το μονοπάτι του σεξ, και προκειμένου να επανενσωματώσουν οι ίδιοι τη θηλυκή αρχή, να γυμνώσουν μέσα τους την Αρτέμιδα και να αποκτήσουν την Ήβη, να ολοκληρώσουν δηλαδή το *opus transformationis* έως το σημείο της γέννησης του εστεμμένου Ερμαφρόδιτου, απείχαν από κάθε επαφή με γυναίκα. Απ' όσο μπορούμε να ξέρουμε, μόνο πολύ προσφάτως πρόσωπα τα οποία ενδιαφέρονται ενεργά για την ερμητική τέχνη δεν απέχουν από το «μονοπάτι της Αφροδίτης», αλλά προσπαθούν να ερμηνεύσουν τις ερμητικές πρακτικές ως εάν αναφέρονταν σε αυτό.

Από την άποψη αυτή, μπορούμε να αναφέρουμε τους κύκλους τους οποίους μύησε ο Gustav Meyrink σε ορισμένα δόγματα τα οποία θα βρει κανείς καταγραμμένα στα μυθιστορήματά του υπό μορφή συχνά ζωηρή και υποβλητική. Ωστόσο, κάποιες ακόμη αμεσότερες μαρτυρίες διαθέτουμε από τη σχολή του Guliano Kremmerz (ψευδώνυμο του Ciro Formisano) ο οποίος έδρασε στην Ιταλία προς τα τέλη του περασμένου και τις αρχές αυτού του αιώνα στα πλαίσια μιας οργάνωσης ή «αλυσίδας» η οποία είχε το όνομα «Μύριαμ».

Η Μύριαμ και η «μαγική πυρά».

Στη χριστιανική μυστική θεολογία η παρθένος Μαρία, η *θεοτόκος*, είναι η προσωποποίηση της εκκλησίας η οποία, έχοντας λάβει τη δωρεά της θείας ζωής, γέννησε τον Θεό, τον «Χριστό μέσα μας». Μια παρόμοια ιδέα συναντάμε στο ιουδαϊκό εσωτερικό δόγμα σε σχέση με την Σεκινά, η οποία επίσης ταυτιζόταν με τη μυστική και δρώσα δύναμη μιας συγκεκριμένης μυητικής συλλογικότητας. Ο Valli έχει ήδη παρατηρήσει ότι στη μυστική τους γλώσσα, οι Πιστοί του Έρωτα μιλούσαν για τη γυναίκα σαν να ήταν ταυτόχρονα τόσο η «Θεία Σοφία» όσο και η οργάνωση που ήταν ο φορέας και διαχειριστής αυτής της δύναμης. Έχει σημασία το γεγονός ότι στη σχολή του Kremmerz ξαναβρίσκουμε την ίδια ιδέα: κάθε άνδρας έχει τη δική του Μύριαμ ή «γυναίκα», που είναι η ρευστή του ουσία, ή το ζωντανό αντίγραφο της ίδιας του της ύπαρξης. Η Μύριαμ είναι επίσης η συλλογική αλυσίδα ή η ρευστή δύναμη της ζωής του οργανισμού, την οποία καθένας από τους μετέχοντες επικαλείται σαν ένα ανώτερο πνευματικό ον για την δική του πνευματική και μυητική ολοκλήρωση και για τον σκοπό της φώτισης.[109]

Άλλες αναφορές στο μονοπάτι της Αφροδίτης μέσα στα γραπτά του Kremmerz φαίνεται να περιορίζονται στο άναμμα μιας ψυχικής φλόγας («μαγική πυρά») ανάμεσα σε έναν άνδρα και μια γυναίκα στα πλαίσια μιας σχέσης η οποία αποκλείει τη σωματική επαφή: αρκετά όμοια, ως εκ τούτου, με τις ειδικές μεσαιωνικές μορφές τις οποίες ήδη συζητήσαμε. Γενικά, έλεγε ο Kremmerz, «η μαγεία, ένα δραστικό ενέργημα κυριαρχίας πάνω στη θέληση, ανήκει εξ ολοκλήρου στο αρσενικό, αλλά το αρσενικό δεν μπορεί να πραγματώσει τη φύση του παρά μόνον αφού το θηλυκό προσφέρει τον εαυτό του κι εμπερικλειστεί μέσα στην επιθυμία του αρσενικού».[110] Το θηλυκό ουσιαστικά προσφέρει το απαραίτητο «ρευστό» ώστε να εγερθεί και να μαγνητιστεί η θέληση προκειμένου να οδηγήσει σε μια κατάσταση τελικού ανδρογυνισμού. Αλλά θα επανέλθουμε σε αυτές τις δυνατότητες ή εφαρμογές αργότερα. Δεν θα ασχοληθούμε λοιπόν με τη χρήση της γυναίκας ως μέσου καθοδηγούμενου από τον άνδρα μέχρις ότου καταστεί το πανίσχυρο συμπλήρωμά του σε μια αρμονική και ερωτική σχέση «η οποία πρέπει να αποκλείει κάθε ακάθαρτη σκέψη».[111] Γενικά, ο Kremmerz δεχόταν ότι ο ασκούμενος μάγος μπορούσε να εμπλέκεται σε σχέσεις εκτός από την περίπτωση «όπου μία γυναίκα έχει το αντίθετο ρευστό από το δικό του»[112]· έτσι αναπτύσσεται η ανάγκη ενός συμπληρώματος, μιας ειδικής πολικότητας, ως προαπαιτούμενο για τον ισχυρό ερωτικό μαγνητισμό.
318 Αυτό μας φέρνει στη ρήση ότι εκείνος που μπορεί να διακρίνει πού ακριβώς αρχίζει η ψυχή και πού τελειώνει η σάρκα δεν γνωρίζει τι είναι έρωτας.[113] Ιδού λοιπόν πώς περιγράφεται η έναρξη της «μαγικής πυράς»: «Ο έρωτας αρχίζει να αποκτά ιερό χαρακτήρα όταν φέρνει την ανθρώπινη ψυχή σε μια κατάσταση *mag* ή έκστασης. Τόσο η βαρύτερη όσο και η λεπτότερη ύλη στον άνδρα κυριεύονται από μια κατάσταση μαγνητισμού τόσο βαθιά ώστε αρχίζει πρώτα μια προαίσθηση, και ύστερα μια συγκεκριμένη αίσθηση ενός κόσμου ο οποίος δεν είναι πια ανθρώπινος, αλλά φτάνει στις πηγές του ανθρώπινου μέσ' από τις υπεραισθητηριακές δυνατότητες μιας ορισμένης κατάστασης της ύπαρξης».[114] Ο Kremmerz παρατηρούσε ότι αυτή η συγκεκριμένη κατάσταση επέρχεται μόνο για λίγες στιγμές μέσα σε κάθε έρωτα, αλλά «το δύσκολο είναι να την κάνουμε να διαρκέσει σε ένταση και καθολικότητα»· δύσκολο είναι επίσης να εμποδίσουμε την αφύπνιση της σαρκικής επιθυμίας η οποία μπορεί να την παραλύσει. Σύμφωνα με την ορολογία του Kremmerz, έχει γίνει *mag* μόνον όταν είναι ενεργητική (ενεργή έκσταση) αλλά αποκτά υπνωτικό χρακτήρα όταν είναι παθητική. Τα λεπτά στοιχεία στον άνδρα και τη γυναίκα έρχονται σε επαφή μαγνητικά, πράγμα που κάνει δυνατή την επικοινωνία με δυνάμεις και επιρροές οι οποίες ανήκουν στην υπερ-φυσική σφαίρα.[115]

Ας επιστρέψουμε τώρα σε ένα θέμα που ήδη γνωρίζουμε: το ξαναβρίσκουμε όταν ο Kremmerz γράφει ότι «μέσω αυτής της θύρας του έρωτα» αρχίζει πραγματικά η μαγεία εκεί που ο άνδρας, «στεκόμενος στην πιο απίστευτη ένταση της ιερής πυράς», βλέπει πράγματι στην ερωμένη του μια ύπαρξη αντίστοιχη με το επίπεδο το οποίο έχει ο ίδιος κατακτήσει («η Άρτεμις που γυμνώνεται»). Αλλά

στην ένωση με μια τέτοια ύπαρξη ελλοχεύει, μαζί με τη μαγεία, ο κίνδυνος της τρέλας.[116] Για να συνοψίσουμε, ο Kremmerz διατυπώνει τρία μυστικά αυτής της τέχνης: (1) πώς να κάνει κάποιος την ιερή φωτιά να καίει σε μεγάλη ένταση· (2) πώς να την τροφοδοτεί και να την κάνει να διαρκέσει για πάντα· (3) πώς να ενωθεί με το αρχετυπικό είναι χρησιμοποιώντας τη σφραγίδα του Σολομώντα (σύμβολο το οποίο συνίσταται από δύο διασταυρούμενα τρίγωνα, ✡ τα οποία εκπροσωπούν το αρσενικό και το θηλυκό, τη Φωτιά και το Νερό).[117] Αυτή η πραγμάτωση μπορεί να συνδέεται με μια εγχάραξη στην *Porta ermetica*, ένα ρωμαϊκό μνημείο διακοσμημένο με σύμβολα και επιγραφές. Ο Kremmerz το έχει αποτυπώσει σε ένα από τα βιβλία του: *Rex igne redit et coniugo gaudet occulto* [«Ο Βασιλιάς επιστρέφει με τη φωτιά και απολαμβάνει τη μυστική του νύφη»].

Περαιτέρω λεπτομέρειες όσον αφορά τη «ρευστή συνουσία» και τον μαγικό έρωτα μπορούν να βρεθούν σε δύο μονογραφίες, εμπνευσμένες κυρίως από τον Kremmetz, που περιέχονται σε μια συλλογή την οποία ήδη αναφέραμε.[118] Στην πρώτη διαβάζουμε ότι «είναι απαραίτητο ο έρωτας, το εργαλείο γι' αυτό το έργο, να είναι ελεύθερος από σεξουαλική επιθυμία και φιληδονία. Πρέπει να είναι έρωτας με την αληθινή έννοια του όρου, κάτι πολύ ευρύτερο και πολύ πιο λεπτό, δίχως φυσική πόλωση· αλλά αυτό δεν καθιστά μικρότερη τη δύναμή του. Μπορούμε ακόμα να πούμε: *πρέπει να επιθυμείς την ψυχή, την ύπαρξη της γυναίκας, όπως ακριβώς μπορείς να επιθυμήσεις το σώμα της*». Ξεκινώντας με τέτοιες πλατωνικές 319
προϋποθέσεις, ο έρωτας ωθεί τον άνθρωπο στη ρευστή επαφή, και η ρευστή επαφή με τη σειρά της ενδυναμώνει τον έρωτα. Έτσι μπορεί να προκληθεί μια ιλιγγιώδης ένταση αδιανόητη για τον κοινό άνδρα και γυναίκα. «*Να αγαπιούνται, να επιθυμούν ο ένας τον άλλον*, ρουφώντας ατέρμονα και βαμπιρικά, σε μια κατάσταση μεταρσίωσης που ξετυλίγεται πέρα από κάθε φόβο περιοχών ιλίγγου. Θα νιώσεις το αίσθημα της αληθινής ανάμιξης· θα νιώσεις τη σύντροφό σου μέσα σε όλο σου το σώμα, όχι μέσω επαφής αλλά μέσω μιας λεπτής ένωσης που είναι την κάθε στιγμή διαποτισμένη από εκείνη και σε διαπερνάει σαν μέθη μέσα στο αίμα του αίματός σου. Στο τέλος, αυτό θα σε φέρει στο κατώφλι της ουράνιας έκστασης».

Στην άλλη του μονογραφία, με τίτλο «Η Μαγεία των Ενώσεων», ο ίδιος ανώνυμος συγγραφέας είτε αναφέρεται σε αδημοσίευτες διδασκαλίες του Kremmertz είτε εμπνέεται άμεσα από τις ταντρικές πρακτικές, χρησιμοποιώντας ωστόσο τα σύμβολα της ερμητικής-αλχημικής παράδοσης. Σε αυτό το κείμενο[119] η ρευστή ένωση χωρίς φυσική επαφή θεωρείται ως προκαταρκτικό στάδιο. Περνώντας μέσ' από αυτό, η ένωση μπορεί να αναπτυχθεί και στο φυσικό επίπεδο: «Εξοικειωμένος όπως θα είσαι με αυτό το έργο, το οποίο αποσκοπεί αποκλειστικά στο να οδηγήσει στη μαγική κατάσταση μέσω ενός έρωτα που κρατιέται και τρέφεται αποκλειστικά στο ρευστό σώμα, σε μια δεύτερη φάση ο έρωτας αυτός και η επιθυμία χωρίς σωματική επαφή μπορεί να κατέβει στα βάθη του φύλου, που σημαίνει, εκείνη την ορμή της ζωής που τροφοδοτεί την αναπαραγωγή και εγείρεται με τη συνουσία». Σε αυτή την περίπτωση θα οδη-

γήσει όχι σε μια ξαφνική διάλυση της μαγικής κατάστασης αλλά στην ενίσχυσή της, μέχρις ότου επιτευχθεί το είδος του «έρωτα που σκοτώνει». Το ίδιο πράγμα, ωστόσο, καταδεικνύουν οι ινδουιστικές, ταντρικές, ταοϊστικές και αραβικές πρακτικές: μπορεί να φτάσει κανείς στο αποκορύφωμα του οργασμού, αρκεί να μη χάσει το σπέρμα του.

Δεν θα χρονοτριβήσουμε με άλλες λεπτομέρειες τις οποίες μας δίνει ο συγγραφέας, παρ' όλο που είναι επίσης τελετουργικής τάξεως. Θα επισημάνουμε μόνο ένα σημαντικό σημείο: το ότι αυτός διακρίνει δύο φάσεις στην εμπειρία, αντίστοιχες προς τα δύο συστήματα του Νερού και της Φωτιάς, της Γυναίκας και του Άνδρα, της Σελήνης και του Ήλιου για τα οποία έχουν γράψει οι ερμηνευτές. Λέει ο συγγραφέας: «Όταν οι δύο πεθαίνουν ενωμένοι και η κρίση του σπασμού λύνεται σε μία κατάσταση συνέχειας, μπορείς να ονομάσεις εκείνο που βιώνεται μία κατάσταση ύψιστης, κοσμικής ευδαιμονίας... Αλλά σημείωσε ότι αυτή η κατάσταση δεν είναι η ανώτερη δυνατή, όσο ακατανίκητη κι αν είναι η παρόρμηση που ζητάει να σε καθηλώσει για πάντα σ' αυτήν. Αν το κάνεις, δεν θα υπερβείς τον κοσμικό δεσμό και ο δρόμος σου θα τελειώσει εκεί που σταματά ο ερωτικός μυστικισμός. Πρέπει να είσαι έτοιμος ν' απαρνηθείς αυτή την ίδια την ευτυχία, που είναι όμοια σχεδόν με της νιρβάνα, χρησιμοποιώντας τη δύναμη της Φωτιάς (που άλλοι ονομάζουν υπερφυσική Φλόγα), αν πραγματικά

θέλεις να πάρει τέλος η βασιλεία του Νερού, η Γυναίκα να κυριαρχηθεί και η Ύλη να καθαρθεί απ' όλη της την υγρότητα».[120] Το ζητούμενο εδώ είναι η επιστροφή στην κατάσταση της καθαρής δραστηριότητας μετά από τη διάλυση την οποία επιφέρει η ένωση με τη γυναίκα, με το «δηλητήριο που ανήκει στον καθέναν»· η ένωση προχωρεί, σε αντιστοιχία με το επίπεδο των Μεγάλων Μυστηρίων, προς εκείνη την αντι-εκστατική (ή καλύτερα, υπερ-εκστατική) κατάσταση για την οποία μιλήσαμε νωρίτερα, όταν παραθέσαμε κι ένα απόσπασμα από τη *Μαντούκα-ουπανισάδ*. Ως προς αυτό ακριβώς, υπάρχει μια ουσιώδης διαφορά ανάμεσα σε ό,τι ο άνδρας και η γυναίκα, από την ίδια τους τη φύση, μπορούν αντίστοιχα να αντλήσουν από την εμπειρία: «Το όριο της συμμετοχής της γυναίκας, εννοώ το όριο στο οποίο μπορεί αυτή να φτάσει ακολουθώντας σε και μέσ' από την ένωσή της μαζί σου, είναι αυτή η έκσταση που ακολουθεί το αποκορύφωμα της συνουσίας. Πέραν αυτού του σημείου η γυναίκα δεν μπορεί να προχωρήσει, εξαιτίας του απαραβίαστου νόμου της ίδιας της τής φύσης». Και αυτό συμφωνεί με όσα κατανοήσαμε από τα πολυσθενή σύμβολα και την ορολογία της Βατζραγιάνα (του βουδιστικού Ταντρισμού) και με τα όσα μπορούν να συναχθούν από τα ταοϊστικά δόγματα — εκείνα που θέτουν ως ουσιώδη σκοπό της σεξουαλικής τεχνικής τους την απόσταξη και την ενίσχυση του καθαρού *γιανγκ*.

Όπως και ο Kremmetz, ο συγγραφέας τον οποίον παραθέσαμε εδώ, συνιστούσε τη χρήση ενός ειδικού τόπου γι' αυτό τον σκοπό, τον οποίο μόνο το ζευγάρι μπορεί να επισκεφθεί. Με τα «κατάλληλα μέσα της μαγείας των αρωμάτων και των τεχνικών της αυτοσυγκέντρωσης», αυτός «εμποτίζεται» και γίνεται

«ένας μοιραίος τόπος στον οποίον θα βιώσεις σχεδόν μια μεταμόρφωση της προσωπικότητας της γυναίκας και θα νιώσεις, από τη στιγμή κιόλας που θα μπεις, την έναρξη του ιλίγγου και της έκστασης στα οποία το διπλό σου έργο, της σαρκικής και της ψυχικής ένωσης, θα σε οδηγήσει».[121] Αυτό αναφέρεται ακριβώς στο κλίμα της *αρόπα*, της ταντρικής μετουσίωσης, και στην ανάδυση των «αληθινών παρουσιών».

Μεταξύ όλων των γραπτών του είδους αυτού, οι δύο μονογραφίες που παραθέσαμε είναι ίσως εκείνες στις οποίες οι μυστικές διδασκαλίες της σεξουαλικής μαγείας για μυητικούς σκοπούς εκτίθενται με τα λιγότερα πέπλα.

Το «φως του φύλου» και ο «νόμος του Θελήματος».

Θα παραθέσουμε τώρα δύο ακόμη αναφορές. Ορισμένα γραπτά που δημοσίευσε η Μαρία ντε Ναγκλόβσκα την περίοδο μεταξύ των δύο παγκοσμίων πολέμων, δεν πρέπει να θεωρούνται εντελώς αυθεντικά. Παρ' όλο που προσωπικοί στοχασμοί, απεραντόλογες λογοτεχνικές παρεκβάσεις και μια εσκεμμένη πρόθεση να σκανδαλίσει τον αναγνώστη μέσ' από άσκοπες εμμονές στον Σατανισμό παίζουν βασικό ρόλο, θα βρούμε παρ' όλ' αυτά ίχνη θεμάτων που αφορούν μυστικές διδασκαλίες από επαφές τις οποίες είχε με ρωσοκαυκασιανούς κύκλους και ίσως επίσης με ομάδες Χασιδιστών. Συναντάμε εδώ μια

παρόμοια ιδέα κυκλικής ανάπτυξης, η οποία συμβολίζεται από το «κοσμικό ρολόι» και την πορεία του. Η πρώτη φάση είναι η είσοδος του Θεού στη φύση, του «Υιού» στη διαδικασία του γίγνεσθαι και του αρσενικού στο θηλυκό. Είναι η «γυναίκα», ή Σάκτι εκείνη που κυριαρχεί σε αυτή τη φάση. Στον αριθμό έξι, ο οποίος αντιστοιχεί στο κατώτερο σημείο του ρολογιού, δηλαδή στο καθοδικό τόξο, «στο οποίο η γυναίκα κυριαρχεί πάνω στον άνδρα και η ύλη φυλακίζει το πνεύμα βαθιά μέσ' στα σπλάχνα της», συναντάμε τα όρια της αβύσσου· όταν φτάνουμε αυτό το όριο, είτε πεθαίνουμε είτε ξαναγεννιόμαστε στην αιώνια ζωή. Είναι το σημείο του «επικίνδυνου περάσματος» ή η κρίσιμη καμπή όπου πραγματοποιείται η μεγάλη δοκιμασία.[122] Μετά απ' αυτό, εμφανίζονται θέματα σεξουαλικής μαγείας επειδή η δοκιμασία μπορεί επίσης να συνίσταται στη συνάντηση με τη γυναίκα που έχει το ίδιο νόημα με την ταντρική αρχή της «νίκης επί του κακού μέσω της μεταμόρφωσής του σε αγαθό».[123] Η γυναίκα θεωρείται η πύλη μέσω της οποίας μπορεί να εισέλθει κανείς είτε στη σφαίρα του θανάτου είτε σε αυτή της ζωής. Με την πτώση, «η σεξουαλική ηδονή έγινε ο μαγνήτης που έλκει ακατάπαυστα τον άνδρα προς τη γυναίκα, όχι για την κατάκτηση της ζωής (η οποία εξισώνει με τον Θεό) αλλά για την κατάκτηση του θανάτου (που εξισώνει με τον Σατανά) και η Εύα... έγινε το πεδίο της μάχης ανάμεσα στη ζωή και τον θάνατο».[124] Στο κρίσιμο σημείο αυτής της δοκιμασίας, ο άνδρας αντικρύζει και πάλι τη «νύφη» του και καλείται να βυθιστεί μέσα της, μέσα στο θηλυκό, για μία ακόμη φορά, όχι τώρα όμως για να μπει στον κύκλο του θανάτου και του γίγνεσθαι αλλά για να εγκαταλείψει αυτή τη σφαίρα και ν'

αποκτήσει επίγνωση του ίδιου του τού είναι αντί να διαλυθεί. Εδώ τώρα η γυναίκα παρουσιάζεται ως *Ianua Coeli*, ή Θύρα των Ουρανών, και είναι το ουσιώδες μέσον της απελευθέρωσης. Από το τέλος της καθοδικής φάσης (έξι), το νικηφόρο αρσενικό βλέπει και πάλι τον εαυτό του να ανέρχεται στην αφετηρία του κύκλου του κοσμικού ρολογιού, ελευθερωμένο από την ύλη και εστεμμένο Βασιλέας. Αυτή είναι η τελετή του «δεύτερου γάμου», η οποία συμπίπτει με την εμφάνιση του Μεσσία.[125]

Δεν ασχολούμαστε εδώ με απλώς αφηρημένους συμβολισμούς αλλά κυρίως με την ανάδυσή τους στα πλαίσια των πραγματικών σεξουαλικών διαδικασιών. Όσον αφορά την τεχνική πλευρά αυτών των διαδικασιών, συναντάμε και πάλι την απαγόρευση της εκσπερμάτισης στη συνουσία. Η Ναγκλόβσκα διακρίνει δύο διαδικασίες, και η πρώτη χαρακτηρίζεται από αυτό ακριβώς το είδος ενέργειας. «Εκείνος που υφίσταται τη δοκιμασία πρέπει να παραμείνει ξηρός μέχρι το τέλος, γιατί είναι γραμμένο, "Μην αφήνεις την ιερή σου δύναμη να κρυσταλλώνεται σ' ένα υγρό του θανάτου"». Γίνεται αναφορά σε έναν «κίνδυνο θανάτου [πιθανότατα όχι σωματικό] σε περίπτωση αποτυχίας». Προσθέτει ακόμα ότι, στην πρώτη φάση, «η γυναίκα προσφέρεται δίχως καμία γνώση των διαβολικών ενεργειών».[126] Αν αφήσουμε κατά μέρος αυτό το «διαβολικών», φαίνεται ότι ο σκοπός ο οποίος επιδιώκεται εδώ είναι ουσιαστικά ο ίδιος μ' εκείνον του
322 Ταοϊσμού, μια προκαταρκτική «ενδυνάμωση του *γιανγκ*» στο βαθμό που η διαλυτική σύμμιξη με τη γυναίκα συνδέεται με μία περαιτέρω τελετουργία, μια συνεχόμενη και ξεχωριστή φάση της μύησης. Σε αυτή τη δεύτερη φάση ο άνδρας «θυσιάζει τον εαυτό του και αποδέχεται στο σύνολο της υπάρξεώς του, απ' άκρου εις άκρον, την κεραυνοβόλα διείσδυση της μεθυστικής γυναίκας την ύψιστη στιγμή της ιερής συνουσίας, και γι' αυτόν το σκοπό (σε αντίθεση με ό,τι συμβαίνει στην πρώτη φάση) η γυναίκα παραμένει εγρήγορη. Ο άνδρας υφίσταται τους κραδασμούς της δοκιμασίας μέσα στο ίδιο του το λογικό και είναι τότε ο ιερός τρελός των απόκρυφων δογμάτων. Ύστερα ξαναβρίσκει την ισορροπία του και γίνεται ένας καινούργιος άνθρωπος».[127] Αν πρέπει να δώσουμε κάποιο νόημα σε αυτό, ο ύπνος και η αφύπνιση της γυναίκας στις δύο διαδοχικές φάσεις του εγχειρήματος δεν θα έπρεπε ίσως να κατανοούνται κυριολεκτικά αλλά ως μεταφορές του κατά πόσον η «γυμνωμένη Αρτέμιδα», η υπερβατική γυναίκα, έχει αφυπνιστεί μέσα της· και το «υφίσταται τους κραδασμούς μέσα στο ίδιο του το λογικό» ίσως είναι ταυτόσημο με τον «φόνο των *μάνας*» στη γιόγκα. Η Ναγκλόβσκα δεν συζητάει τις λεπτομέρειες αυτής της δεύτερης τελετής με την αφυπνισμένη γυναίκα. Το αξίωμά της ότι στο δεύτερο μέρος της ερωτικής τελετής «οι κραδασμοί δεν θα πρέπει να δίνουν στη γυναίκα μια εντοπισμένη ηδονή επειδή η ηδονή ανήκει στον άνδρα και όχι στη γυναίκα», είναι τόσο κοινότοπο όσο και αντεστραμμένο, γιατί σύμφωνα με τις αυθεντικές παραδοσιακές πηγές είναι μάλλον ο άνδρας εκείνος που πρέπει να αποφύγει τον εντοπισμό της αίσθησης, αφού η ίδια του η ιδιοσυγκρασία τον κάνει περισσότερο επιρρεπή σε κάτι τέτοιο απ' ό,τι τη γυναίκα. Εκείνος είναι που

πρέπει να προσέχει να μην αιχμαλωτιστεί από την επιθυμία για σαρκική απόλαυση. Ίσως είναι πιο εύστοχο εκείνο που λέγεται σχετικά με τη «μυστική ηδονή»: «Φαντάσου ένα χάδι δίχως την παραμικρή σωματική επαφή, μια θαλπωρή που δεν έχει τίποτα το σαρκικό, ένα πολλαπλό φιλί που δεν είναι πουθενά εντοπισμένο».[128] Κάθε τι άλλο στο βιβλίο είναι συγκεχυμένο και δίνεται μέσ' από τη φανταστική σκηνογραφία της τελετής του «μυστικού απαγχονισμού» τον οποίον πρέπει κανείς να υποστεί πριν περάσει στο δεύτερο στάδιο της πράξης όταν η γυναίκα είναι εγρήγορη. Σε σχέση με αυτό η Ναγκλόβσκα έγραφε: «Μόνο εκείνος που έχει περάσει την τελετή μπορεί να ενωθεί ωφέλιμα με μια επαρκώς εκπαιδευμένη γυναίκα επειδή, γνωρίζοντας την ανείπωτη χαρά της σατανικής ηδονής, δεν μπορεί να προσδεθεί στη σάρκα μίας γυναίκας, και αν επιτελεί την τελετουργία της γης με τη γυναίκα του, θα το κάνει για να διευρύνει τον εαυτό του και όχι για να τον μειώσει».[129] Ακόμη κι αν όλο αυτό μοιάζει με απλή φαντασία, ίσως υπάρχει εδώ κάτι περισσότερο (πέρ' από αυτό το αναπόφευκτο «σατανικό», που μοιάζει εντελώς εκτός τόπου). Πρέπει να σκεφτούμε μιαν αντίστοιχη πρακτική την οποία φαίνεται ότι ασκούσαν σε ορισμένες ιαπωνικές σχολές του Ζεν, στην οποία το τραύμα της ημιασφυξίας δρα ως μέσον για να εντείνει τα όρια της εμπειρικής συνείδησης σε μια δεδομένη περίσταση. Αν η κατοχή μιας υπερφυσικής αρχής (η οποία κανονικά επιτυγχάνεται με τη μύηση) είναι εξασφαλισμένη, τότε ελαχιστοποιούνται οι κίνδυνοι 323
αποτυχίας της σεξουαλικής πρακτικής. Είναι πιθανό ακόμη και να συνδέσουμε την «διαβολική ηδονή» που αναφέρεται εδώ με την εκστατική ηδονή, τη *σαχάγια-σούχα*, του Ταντρισμού. Η διαδικασία αυτή υπαινίσσεται την εμφάνιση της κανονικής παροξυστικής μορφής της σωματικής ηδονής. Αλλά όλο αυτό μπορεί και να είναι μόνο μια ευφάνταστη περιγραφή της τελετής. Ο B. Anel Kham αναφέρει ότι κάποιοι δημοσιογράφοι παρακολούθησαν μια παρόμοια τελετή στο Παρίσι, όπου ορισμένα κορίτσια εχρίσθηκαν για τη συμμετοχή σε ένα «σατανικό εγχείρημα», που υποδεικνύει την πρακτική εφαρμογή των διδασκαλιών της Ναγκλόβσκα.[130]

Η δεύτερη πηγή για την οποία θα μιλήσουμε αφορά στον Εγγλέζο Aleister Crowley, ο οποίος πέθανε το 1947 μετά από μια πολυτάραχη και περιπετειώδη ζωή. Η μυστικοποίηση κι ένας επιδεικτικός σατανισμός έπαιζαν ακόμη μεγαλύτερο ρόλο στη συμπεριφορά του απ' ό,τι στης Ναγκλόβσκα. (Ο Crowley ήθελε να τον αποκαλούν το Μεγάλο Θηρίο, 666). Διαθέτουμε μαρτυρίες αρκετών προσώπων τα οποία δεν επηρεάζονταν εύκολα, που λένε ότι ο άνθρωπος αυτός κατείχε πραγματικές δυνάμεις. Είναι δύσκολο να πούμε σε ποιο βαθμό ορισμένα φαινόμενα που μπορούσε να προκαλεί οφείλονταν σε αντικειμενικές διαδικασίες ή μπορεί να ήταν συνέπεια της ιδιαίτερης και πολύ προσωπικής ιδιοσυγκρασίας και δύναμης του Crowley.

Ο Crowley έκανε μια συλλογή «μυήσεων»: είχε πιθανότατα αληθινές επαφές μ' ένα είδος Άραβα γιόγκι, τον Σολιμάν μπεν Αϊφά, και με δύο Ινδούς εκπροσώπους της ταντρικής Οδού της Αριστεράς Χειρός, τον Μπριμάσεν Πρατάμπ και

τον Σρι Αγκάμια Παραμχάμσα.[131] Πέρα από τα σατανικά, «παγανιστικά» και εσκεμμένα σκανδαλιστικά στοιχεία, ο λεγόμενος «Νόμος του Θελήματος» τον οποίον ασπαζόταν ο Crowley ήταν στην πραγματικότητα εμπνευσμένος από τον Ταντρισμό.

Σύνθημά του ήταν «Ο έρωτας είναι ο νόμος, ο έρωτας υποταγμένος στη θέληση». «Έρωτας» εδώ σήμαινε κατ' ουσίαν τον σεξουαλικό έρωτα, και σκοπός ήταν να ανακαλύψει κανείς την πραγματική του φύση μέσ' από ειδικές ερωτικές εμπειρίες.[132] Σχεδίαζε μια θρησκεία της χαράς και της ηδονής στην οποία προσέθετε μια ιδέα θανάτου ως μυητικής δοκιμασίας.[133] Το σύμπλεγμα «έρωτα-θανάτου» παρουσιάζεται και πάλι εδώ σύμφωνα με τις αξίες του μονοπατιού της μαγικής Αφροδίτης. Ο Crowley μιλούσε επίσης για δηλητήρια που πρέπει να μεταστοιχειωθούν σε θείες τροφές·[134] ωθούσε τους ανθρώπους ν' αναζητήσουν εκείνα τα πράγματα που ήταν γι' αυτούς δηλητήρια —κάποτε ισχυρά δηλητήρια— προκειμένου να τα αφομοιώσουν μέσω του έρωτα, με σκοπό να καταστρέψουν τα «συμπλέγματα» (πιθανότατα, τις πολιτισμικά υποβεβλημένες ιδιότητες του εγώ) στην ίδια τους τη φύση.[135] Γενικά, ο σκοπός ήταν να υπερβαθεί η ένταση της Δυάδας μέσα από τον γάμο των αντιθέτων και να επέλθει μια αλυσίδα ολοκληρώσεων της ανθρώπινης φύσης μέσω «διαδοχικών ζευγαρωμάτων» σε όλα τα δυνατά επίπεδα του είναι. (Αυτό μας θυμίζει τις υπερ-φυσικές

ενώσεις που αναφέρουν ο Παράκελσος και ο Kremmertz).[136] Ο Crowley έγραφε ότι αποτελούμαστε από διαφορετικά και αντιτιθέμενα πράγματα και πρέπει να τα υποχρεώσουμε να ενωθούν σε ένα και μόνο πράγμα· κάθε ένωση είναι εκστατική επειδή σε αυτήν το κατώτερο στοιχείο διαλύεται μέσα στο ανώτερο. Κάθε ένωση έχει σκοπό να διαλύσει ένα υλικότερο σύμπλεγμα και να δημιουργήσει ένα περισσότερο εξυψωμένο: αυτός είναι και ο δρόμος του έρωτα, που οδηγεί από έκσταση σε έκσταση.[137] Η αρχή του Crowley —ότι όσο μεγαλύτερη είναι η πόλωση, τόσο πιο άγρια είναι η δύναμη του μαγνητισμού και η ποσότητα της ενέργειας που ελευθερώνεται από τη συνουσία— φαίνεται ότι είχε μια ειδική εφαρμογή στη χρήση της σεξουαλικότητας γιατί στο ίδιο απόσπασμα αναφέρει τις αρνητικές συνέπειες τις οποίες έχει για τον άνδρα η ερωτική πρόσδεση σε μία και μόνη γυναίκα.[138]

Ο Crowley υποδείκνυε τις γυναίκες και τα ναρκωτικά ως μέσα για να επιφέρει κανείς ρωγμές ή ανοίγματα στην κοινή συνείδηση και να εμπλακεί σε πραγματικές ή επικλητικές σχέσεις με υπεραισθητά όντα. Ο Symonds, ο βιογράφος του Crowley, αναφέρει: «Το σεξ έγινε γι' αυτόν το μέσο για να φτάσει τον Θεό. Ήταν το όχημα της ιεροποίησής του... Τελούσε την ερωτική πράξη όχι για να πάρει συγκινησιακή ανακούφιση ούτε βέβαια γι' αναπαραγωγικούς σκοπούς, αλλά για να προκαλέσει ένα καινούργιο ρεύμα, να ανανεώσει τη δύναμή του... Στα μάτια του κάθε σεξουαλική πράξη ήταν μια ιερή μαγική τελετή, ένα μυστήριο: *ένα παρατεταμένο όργιο προς τιμήν του μεγάλου θεού Πανός —όλα στη θαυμαστή τους τάξη και αναλογία*». «Opus» ήταν η λέξη που χρησιμοποιούσε ο Κρώουλυ για τη σεξουαλική πράξη, αναφερόμενος στην ερμητική ιδέα του *Opus Magnum* [το «Μέγα Έργο»], μέρος του οποίου θεωρούσε την πράξη του. Στο αποκορύφωμα αυτού του «Έργου» της ερωτικής εμπειρίας, επιτυγχάνοντας μια συνειδησιακή ρήξη επιπέδου, βρισκόταν μερικές φορές «πρόσωπο με πρόσωπο με τους θεούς»: «Πράξη εντατική και παρατεινόμενη. Πολλαπλός οργασμός... Οι θεοί καθαρά οραματισμένοι και ζωντανοί».[139]

Οι τελετές σεξουαλικής μαγείας ήταν από τις πιο απόκρυφες δραστηριότητες της «Ordo Templis Orientis» (ΟΤΟ), οργάνωσης της οποίας ηγείτο ο Crowley. Περιγράφονται σε ένα χειρόγραφο με τίτλο «Agape. Liber C.: The Book of the Sangraal», το οποίο δεν μπορέσαμε να αποκτήσουμε, έτσι δεν μπορούμε να βεβαιώσουμε αν υπήρχε ομοιότητα ανάμεσα στις ταντρικές τεχνικές και την πρακτική και διδασκαλία του Crowley. Το σύστημα της ταντρικής *αρόπα* (επίκλησης αληθινών υπεραισθητών παρουσιών) φαίνεται ωστόσο πως αποτελούσε μέρος του. Στην πραγματικότητα, διαβάζουμε: «Αυτή γνωρίζει και αγαπά τον Θεό μέσα μου, όχι τον άνδρα· έχει γι' αυτό νικήσει τον μεγάλο εχθρό που κρύβεται πίσω από τα μεθυστικά του νέφη, την αυταπάτη» (την ψευδαίσθηση της ατομικής ταυτότητας). Με τη σειρά του, αυτό ήταν για τον Crowley ζήτημα κατανόησης εκείνου που ζει πίσω από τη θνητή και σωματική παρουσία της γυναίκας και ενόρασης μέσα στην τελευταία της ίδιας της μεγάλης Θεάς, παράξενης, διεστραμμένης, ακόρεστης και ανελέητης. Έλεγε ότι μόνο και μόνο για να φτάσει σε αυτή τη Θεά χρησιμοποιούσε τη μία γυναίκα ή
την άλλη.[140] Έχει ίσως αξία τεχνικής λεπτομέρειας εκείνο που έλεγε, ότι κάθε γυναίκα έχει μια ιδιαίτερη ζώνη ευαισθησίας στην οποία πρέπει κανείς να συγκεντρώνεται, γιατί, με τα ίδια του τα λόγια, «μοναδικό καθήκον και ηδονή μας πρέπει να είναι να την παρατείνουμε. Καμία προσοχή δεν πρέπει να δίνουμε στο αν η γυναίκα εκλιπαρεί και ζητάει έλεος, και πρέπει να καταστέλλουμε σταθερά, αλλά μαλακά, κάθε αντίσταση. Υπάρχουν πολλοί τρόποι να το κάνει κανείς αυτό. Έχετε πάνω απ' όλα στον νου σας ότι αν η γυναίκα, μετά από κάμποσες ώρες, είναι ακόμα ικανή να κουνάει τα μέλη της, θα σας περιφρονήσει». Παρ' όλ' αυτά εξηγούσε ότι πρέπει να αποφεύγει κανείς τη βία, εκτός από την περίπτωση που η ίδια η γυναίκα είναι κατ' εξοχήν του χυδαίου τύπου και τη ζητάει. Αλλά ακόμη και τότε η ωμότητα πρέπει να είναι μάλλον εικονική παρά πραγματική.[141]

Προβληματικό παραμένει πάντως εάν, από τη μία μεριά, ο Crowley απέκτησε ποτέ παιδιά, και αν, από την άλλη, όταν μιλούσε για σεξουαλική μαγεία την εννοούσε κυρίως μέσα σε ομοφυλοφιλικά πλαίσια.[142] Ο Crowley υποστήριζε ότι αν γονιμοποιούσε τις θηλυκές του συντρόφους δεν θα είχε ενεργήσει ως μύστης· αλλιώς θα υπήρχε μια εμφανής αντίθεση προς το σύστημα της μυητικής συνουσίας, που αποκλείει κάθε αναπαραγωγική συνέπεια. Υπάρχει η υποψία πως η ομοφυλοφιλική σεξουαλική μαγεία του Crowley δεν ήταν τόσο μια αληθινή τεχνική αλλά μάλλον οφειλόταν στις έμφυτες προσωπικές του προδιαθέσεις, μέσω της οποίας ο σεξουαλικός οργασμός (όπως άλλωστε και η επίδραση των παραισθησιογόνων) οδηγούσε σε άνοιγμα της συνείδησης στο υπεραισθητό. Εν

τοιαύτη περιπτώσει πρέπει να προϋπέθετε κάτι παρόμοιο, μια εξαιρετική, προσωπική, ψυχική προδιάθεση και στις θηλυκές του συντρόφους. Η χρήση τέτοιων συντρόφων ακόμη και ως πανίσχυρων μέντιουμ —πράγμα που μας θυμίζει τις πρακτικές του Καλιόστρο και του Kremmerz— φαίνεται πως ήταν κάτι το συνηθισμένο. Στην πραγματικότητα, αναφέρονται γυναίκες στις οποίες μια ξέφρενη σχεδόν ερωτική κατάσταση έδινε τη θέση της, εντελώς ξαφνικά και χωρίς κάποιο προφανές σημείο, σε μια βαθιά γαλήνη δύσκολα διακρινόμενη από την προφητική έκσταση, κατά την οποία άρχιζαν να περιγράφουν τα οράματά τους.[143]

Αλλά η τεχνική που συχνότερα αναφέρεται είναι αναμφίβολα αυτή της υπερβολής: μέσ' από τον πόνο ή την ηδονή, το σεξ ή τη νάρκωση, ήταν απαραίτητο η κατάσταση να οδηγηθεί ως τα ακρότερα όρια της εξάντλησης που ήταν συμβατά με την επιβίωση.[144] Το μαγικό στιλέτο, που χρησιμοποιούσε μαζί με όλα τα υπόλοιπα παραφερνάλια (εμβλήματα, επικλητικές φόρμουλες, πεντάλφες, μανδύες, κοκ.), συμβόλιζε την ετοιμότητα να θυσιάσει τα πάντα.[145] Στην απόκρυφη τελετή του ΟΤΟ, που είχε τον τίτλο *De arte magica*, συναντάμε στο άρθρο IV μία αναφορά στον «θάνατο μέσα στον οργασμό», τον αποκαλούμενο *mors justi*.[146] Το όριο της εξάντλησης και της παραφοράς ή του ακραίου ιλίγγου υποδεικνυόταν ταυτόχρονα ως η στιγμή της μαγικής κάθαρσης του νου, της

πανίσχυρης έκστασης στον άνδρα όσο και στη γυναίκα.

Ο Crowley συμμεριζόταν την ιδέα πως η σεξουαλική μαγεία, αν δεν θέλουμε να μας οδηγήσει στην απώλεια και την κατερείπωση, προϋποθέτει μια ειδική ενδυνάμωση της βούλησης και μια ειδική πρακτική ασκητισμού· ο ίδιος έλεγε ότι είχε δοκιμάσει τα πάντα, ακόμη και τα πιο αποκρουστικά πράγματα για τη φύση του, και είχε αναμετρηθεί με τη δύναμη ναρκωτικών ικανών να αλλάξουν το πεπρωμένο της ζωής του και να προκαλέσουν βαριές βλάβες στο σώμα του. Είχε κυριαρχήσει σε κάθε έξη του πνεύματός του και θέσει στον εαυτό του έναν κώδικα ηθικής αυστηρότερο απ' οποιουδήποτε άλλου στον κόσμο, παρ' όλο που είχε απόλυτη ελευθερία απέναντι σε κάθε συγκεκριμένο κώδικα συμπεριφοράς.[147] Αλλά εάν ο Crowley τελείωσε τη ζωή του στα εβδομήντα δύο με όλες του τις ικανότητες άθικτες, ακούμε για άλλους οι οποίοι είχαν επαφές μαζί του, και κυρίως γυναίκες, που τελείωσαν τη ζωή τους σε ψυχιατρεία ή οδηγήθηκαν στην αυτοκτονία· και αυτό επιβεβαιώνει όσα οι μυστικές παραδόσεις διδάσκουν για τους κινδύνους της Οδού της Αριστεράς Χειρός.

Ειδικά μέσ' από τη χρήση παραισθησιογόνων (αλλά το ίδιο ισχύει και για τη χρήση των γυναικών) ο Crowley διείδε, ωστόσο, τον κίνδυνο να εξαρτηθεί. Έλεγε ότι τα παραισθησιογόνα πρέπει να είναι τροφή των «ισχυρών και βασιλικών ανδρών».[148] Αλλά υπάρχει και πάλι το ενδεχόμενο τέτοιοι άνδρες να μην μπορούν να στερήσουν τον εαυτό τους από μια τέτοια τροφή, γιατί ακόμη και αν χρησιμοποιούμε τα παραισθησιογόνα ως μέσο για να επιτύχουμε επαφές με το υπεραισθητό, μπορούμε επίσης με κάποιον τρόπο να γίνουμε δούλοι τους.[149]

Το γεγονός ότι αυτά είχαν στον Crowley, και ίσως και σε ορισμένους από τους οπαδούς του, τις ίδιες συνέπειες που είχαν τα «ιερά φίλτρα» της αρχαιότητας ή τα μίγματα που χρησιμοποιούνταν στις εμπειρίες του Σαββάτου, οφειλόταν όχι μόνο στον τελετουργικό παράγοντα και τον πιθανό του δεσμό με κάποια αληθινή μυητική αλυσίδα, αλλά οπωσδήποτε και στην ιδιαίτερη ατομική του ιδιοσυγκρασία.

Προϋποθέσεις της πρακτικής σεξουαλικής μαγείας.

Μένει μόνο να πούμε κάτι σχετικά με τη σεξουαλική μαγεία με τη ακριβή, δηλαδή την πρακτική έννοια του όρου: την ικανότητα να επιδρά κάποιος σε άλλους ανθρώπους ή στο περιβάλλον του σε βάση διαφορετική από εκείνη των φυσικών νόμων και της υλικής ή ψυχικής αιτιότητας. Εδώ θα αφήσουμε αναπάντητο το ερώτημα αν μια τέτοια ικανότητα είναι αληθινή ή όχι. Θα εξετάσουμε μόνο τις προϋποθέσεις χάρη στις οποίες τόσοι πολλοί άνθρωποι έχουν αναγνωρίσει την πραγματικότητα αυτής της ικανότητας στις ειδικές περιπτώσεις όπου οι τεχνικές της χρησιμοποιούν ή βασίζονται στο σεξ.

Από τη μεταφυσική σκοπιά, εάν είναι αλήθεια ότι το μυστήριο του Τρία, ή της ανασύστασης του ενιαίου είναι με τον τρόπο που ορίζεται από τη Δυάδα, τείνει να εκπληρωθεί μέσω του έρωτα, τότε μόνο ένα βήμα λείπει για να φτάσουμε στη θεωρία της μαγικής δύναμης. Εκείνο που παραλύει τον άνθρωπο από αυτή την άποψη είναι η διχασμένη του ύπαρξη. Ο χωρισμός των φύλων είναι μια ειδική μορφή εκδήλωσης της αρχής της Δυάδας, η οποία επίσης διέπει τον χωρισμό μεταξύ πνεύματος και φύσης, εγώ και μη εγώ. Αν μπορεί να υπάρξει εδώ μια μεταφυσική σχέση ταύτισης ή εξομοίωσης —και είδαμε με ποιον τρόπο το αναγνώριζε επίσης ο Σκώτος Εριγένης— τότε είναι εξίσου πιθανή μια σχέση ανάμεσα στην εμπειρία της υπέρβασης μέσω του φύλου και σε μια μη δυαδική κατάσταση η οποία επιτρέπει μιαν ασυνήθιστη και υπερ-φυσική δράση πάνω στο μη εγώ, στην εξωτερική μήτρα των γεγονότων. Να θυμηθούμε ότι στην κλασική, πλατωνική εκδοχή του μύθου του αρχικού ερμαφρόδιτου, στο πλάσμα εκείνο πριν διαιρεθεί αποδιδόταν μια τέτοια δύναμη που προκαλούσε το φόβο ακόμα και στους θεούς.

Αυτή είναι η κατάσταση από μεταφυσική σκοπιά. Από την ψυχική σκοπιά, όλες οι μαγικές παραδόσεις συμφωνούν ότι κάθε αποτελεσματική δράση σε υπερ-φυσικό επίπεδο έχει ως προϋπόθεση μια κατάσταση μεταρσίωσης, μια «μανία», ενεργητική έκσταση ή μέθη η οποία ελευθερώνει τη φαντασία από τα εμπειρικά και σωματικά της δεσμά και φέρνει το εγώ σε επαφή με το «Φως της Φύσης» του Παράκελσου, το ψυχικό υπόστρωμα της πραγματικότητας όπου κάθε εικόνα ή λέξη που μορφώνεται μπορεί ν' αποκτήσει μιαν αντικειμενική δύναμη. Τώρα, εάν ο έρωτας οδηγεί με φυσικό τρόπο σε μια τέτοια κατάσταση μεταρσίωσης, μπορούμε να κατανοήσουμε τη μετατόπιση από τη μυστική ή μυητική σεξουαλική διέγερση στη μαγική σεξουαλική διέγερση. Η ικανότητα

του έρωτα να παράγει εξαιρετική δύναμη και ζωτικότητα στο πεδίο της φαντασίας είναι πασίγνωστη ακόμα και στην κοσμική σφαίρα, όπως είδαμε και νωρίτερα. Μια «ζωηρή μαγική φαντασία» είναι, κατά έναν ορισμένο τρόπο και σε κάποιο βαθμό, ενεργή μέσα σε κάθε έρωτα· έτσι δεν πρέπει να μας εκπλήσσει που μια ειδική μαγική τεχνική χρησιμοποιεί το σεξ ως μέσον.

Τα υπάρχοντα ντοκουμέντα σχετικά με αυτό το θέμα είναι σπάνια. Εκφυλισμένες μορφές ή μορφές που ανήκουν στη μαγεία των πρωτογόνων λαών δεν μας ενδιαφέρουν και πολύ εδώ. Μερικές γενικές αναφορές μπορεί να βρει κανείς στον ινδουιστικό Ταντρισμό. Εδώ συναντάμε τις *τσάκρα* ή αλυσίδες (κατά λέξη, τροχοί) που απαρτίζονται από ζεύγη τα οποία επιτελούν μαζί την τελετουργική συνουσία σε κυκλικό σχηματισμό. Στο μέσον του κύκλου είναι ο «κύριος του τροχού» ή *τσακρεσβάρα* με τη σύντροφό του, ο οποίος ιερουργεί και διευθύνει τη συλλογική δράση. Για να επιτελέσει αυτή τη λειτουργία χρειάζεται ένα πρόσωπο έμπειρο, τέλεια μυημένο. Πάνω απ' όλα, πρόκειται για μία συλλογική κι εν μέρει οργιαστική επίκληση της Θεάς ως της κρυφής δύναμης που ελλοχεύει μέσα στην ομάδα, δύναμη η οποία τώρα εγείρεται μέσ' από την τέλεση πράξεων και την αποκρυστάλλωση εικόνων από τα μετέχοντα ζεύγη, μέχρις ότου δημιουργηθεί μια ρευστή ή «ψυχική» δίνη απαραίτητη για την ευόδωση του εγχειρήματος. Μια παρόμοια μέθοδος που εκτελείται για λογαριασμό
328 άλλων χρησιμοποιείται και στις επαγγελματικές μαγικές τελετές. Οι ταντρικές *τσάκρα* έχουν συχνά χρησιμοποιηθεί από πρίγκηπες για ειδικούς κοσμικούς σκοπούς, όπως η εξασφάλιση της επιτυχίας στον πόλεμο.[150]

Δεν διαθέτουμε λεπτομέρειες σχετικά με τις σεξουαλικές διαδικασίες που ακολουθούνται σε τέτοια πλαίσια. Γι' αυτό δεν γνωρίζουμε αν η συνουσία ακολουθούσε τη φυσική της πορεία εδώ όπως στις τυπικές οργιαστικές τελετές, ή αν ετηρείτο η πρακτική της κατακράτησης όπως στις μυητικές τελετουργίες. Μια τρίτη εκδοχή είναι ότι μόνο ο αρχηγός της αλυσίδας ολοκλήρωνε τις σημαντικές πράξεις με τη γυναίκα που ήταν μόνο γι' αυτόν, όπως συνέβαινε γενικά σε πολλές περιπτώσεις συλλογικής μαγείας.

Κάπως περισσότερα σχετικά με τις εσωτερικές συνθήκες της σεξουαλικής μαγείας μπορούν να συναχθούν από πρακτικές του ιδίου τύπου που έχουν επιβιώσει έως τις ημέρες μας ακόμη και στον δικό μας πολιτισμό. Σχετικά με αυτό, ένα εύγλωττο ντοκουμέντο είναι το βιβλίο *Magia sexualis* του Pascal Beverly Randolph.[151] Ο Randolph ήταν μια αινιγματική φιγούρα, συγγραφέας και αποκρυφιστής των τελών του δεκάτου ενάτου αιώνα. Αρχικά συμμετείχε στην Ερμητική Αδελφότητα του Λούξορ, μια μυητική οργάνωση που είχε το επιτελείο της στη Βοστώνη· γύρω στο 1870 όμως ίδρυσε το δικό του κέντρο, το οποίο ονόμασε «Eulis Brotherhood». Το βιβλίο που αναφέραμε παραπάνω φαίνεται ότι γράφτηκε μετά το θάνατό του και είναι βασισμένο σε προσωπικές μαρτυρίες εκείνων που συμμετείχαν στο κέντρο του. Δημοσιεύθηκε με την επιμέλεια της ίδιας της Μαρίας ντε Ναγκλόβσκα, για την οποία μιλήσαμε νωρίτερα.

Ο Randolph ξεκινάει αναγνωρίζοντας ότι το σεξ είναι η κύρια και η μεγαλύ-

τερη μαγική δύναμη στη φύση. Και όταν λέει ότι «όλες οι δυνάμεις και οι αρχές πηγάζουν από τη θηλυκότητα του Θεού»,[152] συναντάμε και πάλι σε αυτόν την πασίγνωστη μεταφυσική θεωρία της Σάκτι. Μια ειδική διδασκαλία αναφέρεται στην αντεστραμμένη πολικότητα των δύο φύλων: ο άνδρας και η γυναίκα αντιστοίχως αποτελούν τον θετικό και αρνητικό πόλο στο υλικό και σωματικό επίπεδο, αλλά «στο ψυχικό επίπεδο η γυναίκα συνιστά τον ενεργητικό και ο άνδρας τον παθητικό πόλο». Ακόμα ειδικότερα λέγεται ότι αν το ανδρικό μόριο είναι θετικό και το θηλυκό όργανο αρνητικό, το αντίθετο ισχύει για το «όργανο των ψυχικών εκδηλώσεων» τὸ οποίο εδράζεται στο κεφάλι.[153] Αυτό συμφωνεί με τον De Guaita, αλλά στην περίπτωση του Randolph η διδασκαλία είναι μάλλον παραμορφωμένη και πρέπει να τη συσχετίσουμε με όσα είπαμε παραπάνω σχετικά με την παθητικότητα ή την αρνητική πολικότητα που αντιστοιχεί στον άνδρα όταν αυτός περιπίπτει σε κατάσταση ισχυρής επιθυμίας, και σχετικά με τη θετική φύση της γυναίκας όσον αφορά τη φυσική της λεπτή, ελκτική, ισχυρή και «μη ενεργητική» δύναμη. Έχοντας αυτό ακριβώς κατά νου, σε ένα βιβλίο που ήδη παραθέσαμε[154] η αναστροφή της πολικότητας και η επίτευξη μιας θετικής πολικότητας εκ μέρους του άνδρα εν σχέσει προς τη γυναίκα θεωρείται απαραίτητη προϋπόθεση για τη μυητική συνουσία. Το να μιλάει κανείς για τον εγκέφαλο ως όργανο των ψυχικών εκδηλώσεων, όπως κάνει ο Randolph, θυμίζει πολύ την τεχνική γλώσσα της ψυχολογίας. Δεν είναι αλήθεια ότι ο άνδρας 329
πολώνεται αρνητικά ή η γυναίκα θετικά και ενεργητικά· μάλλον το αντίθετο ισχύει. Η μεταστροφή και η θετική τροπή της αρσενικής αρνητικής πολικότητας (μεταβολή την οποία ήδη συνδέσαμε με τον συμβολισμό της αντεστραμμένης συνουσίας) αφορά βαθύτερα επίπεδα του είναι· πρόκειται για το ίδιο πράγμα που με όρους της Άπω Ανατολής θα ονομάζαμε *άνοιγμα του καθαρού γιανγκ*, και πρέπει οπωσδήποτε να φτάσει κανείς σε αυτή την κατάσταση προκειμένου να συνειδητοποιήσει την απόκρυφη σημασία του ρητού, *Non des mulieri potestatem animae tuae* [«μη δίνεις ποτέ στη γυναίκα εξουσία πάνω στην ψυχή σου»], τη στιγμή που κατέχεις το σώμα της. Παρ' όλο που ο Randolph δεν μιλούσε γι' αυτή την κατάσταση, οι ποιότητες τις οποίες ορίζει ως αναγκαίες για τη σεξουαλική μαγεία την υπονοούν.

Η πρώτη από αυτές τις ποιότητες ονομάζεται στα γαλλικά *volancie* (άσκηση της θέλησης) και σχετίζεται με την ικανότητα να ελέγχει κανείς τον εαυτό του υπό οιεσδήποτε περιστάσεις, να «βούλεται» κατά έναν σταθερό και αμετακίνητο τρόπο. Σύμφωνα με τον Randolph, «υπάρχει μια αναλογία με την ακατανίκητη δύναμη του κεραυνού, που καίει και καταστρέφει αλλά δεν εξαντλείται». «Ο μαθητής πρέπει να αναπτύξει μέσα του αυτή τη στοιχειώδη δύναμη, τη *volancie*, η οποία είναι παθητική γιατί υπακούει στις εντολές του νου, και είναι ψυχρή γιατί είναι ελεύθερη από κάθε πάθος».[155]

Η δεύτερη ποιότητα είναι ένα θετικό συμπληρωματικό της πρώτης: ονομάζεται *decretism* και είναι «η δικτατορική ιδιότητα της θετικής δύναμης του ανθρώπου χωρίς την οποία κανένα αληθινό καλό ή κακό δεν μπορεί να γίνει»,

«η ικανότητα να δίνει κανείς κατηγορηματικές οδηγίες (ξεκινώντας από τον ίδιο τον εαυτό του) ήρεμα και με πεποίθηση χωρίς την παραμικρή αμφιβολία όσον αφορά την επίτευξη του επιθυμητού αποτελέσματος». Έχουμε ήδη δει ότι στον ινδο-θιβετανικό Ταντρισμό η αρσενική αρχή ονομάζεται *βάτζρα*, λέξη η οποία σημαίνει και σκήπτρο. Προκειμένου να ασκήσει αυτή την ιδιότητα, «η φαντασία πρέπει να είναι ελεύθερη από κάθε άλλη ενασχόληση και καμία συγκίνηση να μην επηρεάζει τη δεδομένη τάξη».[156]

Η τρίτη απαιτούμενη ποιότητα ονομάζεται *posism* και συνίσταται από διαθέσεις, χειρονομίες ή στάσεις του σώματος οι οποίες αποτελούν ενσαρκώσεις, πλαστικές εκφράσεις ή σημεία μιας συγκεκριμένης σκέψης. Πέρα από τους νεολογισμούς και ορισμένες εκφραστικές υπερβολές, εδώ ουσιαστικά πρόκειται για ό,τι συνιστά γενικώς τα θεμέλια της τελετουργίας και ό,τι η γιόγκα ονομάζει *ασάνα* και *μούντρα*, ειδικές στάσεις του σώματος και των άκρων οι οποίες ενέχουν συμβολική αξία. Αυτό δρα επίσης και ως κλείσιμο των κυκλωμάτων ορισμένων ρευμάτων λεπτής ενέργειας στον οργανισμό. Φυσικά, το ζητούμενο είναι η συγκεκριμένη χειρονομία να «πραγματωθεί» ή να βιωθεί στην ειδική σημασία της, σαν μια αρχόμενη υλοποίηση αυτής της τελευταίας.[157]

Αυτό μερικές φορές οδηγεί σε μία ποιότητα την οποία ο Randolph ονόμαζε *tiroclerism*: τη δύναμη να επικαλείται και να σχηματίζει κανείς καθαρές, σταθερές εικόνες με την εσωτερική του όραση.

Δεν θα χρονοτριβήσουμε με λεπτομέρειες σχετικά με τη μαγεία των αρωμάτων, των ήχων και των χρωμάτων με όλα τα αστρολογικά τους αντίστοιχα, τα οποία ο Randolph παρουσιάζει δίχως να παραθέτει τις πηγές του. Ο Randolph απαριθμεί τους ακόλουθους σκοπούς οι οποίοι μπορούν να επιδιωχθούν με πράξεις σεξουαλικής μαγείας: (1) πραγμάτωση κάποιου σχεδίου, επιθυμίας ή μιας ορισμένης τάξης πραγμάτων· (2) πρόκληση υπεραισθητών οραμάτων (όπως σε μερικά από τα εγχειρήματα όπου έλαβε μέρος ο Crowley)· (3) αναγέννηση της ζωτικής ενέργειας και «ενίσχυση της μαγνητικής δύναμης» (το οποίο θα μπορούσε ν' αντιστοιχεί σε έναν από τους σκοπούς των ταοϊστικών πρακτικών· (4) δημιουργία μιας δύναμης ικανής να υποτάξει μια γυναίκα σε έναν άνδρα ή έναν άνδρα σε μια γυναίκα. (5) απελευθέρωση «φορτίων» ψυχικής ενέργειας ή ρευστής δύναμης για τον εμποτισμό ορισμένων αντικειμένων.

Λίγες λεπτομέρειες μας δίνει σχετικά με τη μέθοδο της σεξουαλικής ένωσης για την επίτευξη αυτών των σκοπών, και οι ελάχιστες πληροφορίες που όντως βρίσκουμε δεν είναι καθόλου πειστικές. Διαβάζουμε ότι «η ηδονή και η ικανοποίηση δεν πρέπει να είναι ο κύριος στόχος».[158] Ωστόσο, είναι δύσκολο να φανταστούμε πώς μέσα σε τέτοια πλαίσια είναι δυνατό να μιλάμε, πέρα από την ικανοποίηση, για «ένωση των ψυχών», στο βαθμό που επιδιώκεται ένας συγκεκριμένος σκοπός για τον οποίον η γυναίκα χρησιμοποιείται ως όργανο. Στην καλύτερη περίπτωση, θα μπορούσε να υπάρξει ίσως μια σύμμιξη των ρευστών. Μιλάει επίσης για συνουσία ως «προσευχή» το αντικείμενο της οποίας είναι σαφώς μορφοποιημένο από τη φαντασία· αν όμως ενεργοποιηθούν πράγματι η

volancie και ο *decretism*,[159] η επιλογή της λέξης προσευχή φαίνεται παράδοξη. Παράλληλα με αυτό, αποφασιστικό ρόλο φαίνεται να παίζει στη συνουσία το να μπορεί κάποιος να «βυθιστεί» και να νιώσει τον εαυτό του να ανυψώνεται «τη στιγμή που, με όλες του τις δυνάμεις συσπειρωμένες, αγγίζει τη ρίζα του αντίθετου φύλου». Σε αυτό το σημείο αρχίζει η μαγική πράξη. «Το ιδεώδες είναι ο άνδρας και η γυναίκα να φαντάζονται το ίδιο αντικείμενο ή να επιθυμούν το ίδιο πράγμα, αλλά και μόνο του ενός η προσευχή είναι εξίσου αποτελεσματική, επειδή πάνω στον ερωτικό σπασμό μεταφέρει τη δημιουργική δύναμη του άλλου». Για να είναι ή «προσευχή» αποτελεσματική, «είναι απαραίτητος ο παροξυσμός και των δύο. Είναι επίσης απαραίτητο ο οργασμός της γυναίκας να συμπίπτει με την εκσπερμάτιση του άνδρα, γιατί μόνο έτσι μπορεί να ολοκληρωθεί η μαγεία».[160] Υπάρχει ρητή αναφορά στη στιγμή όπου «το σπέρμα του άνδρα περνάει στο σώμα της γυναίκας και απορροφάται από αυτήν». Ακόμη και αν παίρνονται προφυλάξεις απέναντι στην ανάδυση, τη στιγμή εκείνη, του «σαρκικού πάθους», του «ζωώδους ενστίκτου», που είναι σχεδόν «αυτοκτονία για τον άνθρωπο»,[161] παρ' όλ' αυτά, οι τελευταίες αυτές οδηγίες είναι σε αντίθεση με τις πιο αυθεντικές εσωτερικές διδασκαλίες τις οποίες αναφέραμε νωρίτερα. Όπως έχουμε δει, σε αυτές τις διδασκαλίες, η εκσπερμάτιση κατά τον οργασμό θεωρείται διακοπή των αισθησιακών δυνατοτήτων της πράξης και παρακινδυνευμένη επιδίωξη.

Για να δεχθούμε ως αυθεντικές τις οδηγίες του Randolph, θα πρέπει να υποθέσουμε ότι η μαγική δύναμη του σπέρματος, η *βίρυα*, μπορεί να χωριστεί από τη μαγική της ουσία. Αφού η δύναμη έχει αφυπνιστεί από το αγκάλιασμα της γυναίκας, η παρεμβολή της θέλησης στην κρίσιμη στιγμή του οργασμού θα οδηγούσε στον διαχωρισμό, στην απελευθέρωση και την ακτινοβολία της μαγικής αρσενικής δύναμης στο επίπεδο της προκαθορισμένης δράσης· το σπέρμα τότε που εκχύνεται στη γυναίκα και απορροφάται από τη σάρκα της δεν θα ήταν παρά μια άψυχη ουσία, άδεια από τα υπερ-βιολογικά της περιεχόμενα. Στην ουσία, η δημιουργική δύναμη θα εκτρεπόταν από το ιερό πεδίο της αναπαραγωγής (όπως στις τελετουργικές μορφές γαμήλιας ένωσης που είναι γνωστές στις θρησκείες της Δημιουργίας, για παράδειγμα στο Ισλάμ) σε ένα μαγικό πεδίο τη στιγμή ακριβώς που ξεσπάει ανεμπόδιστα η βιολογικά καθορισμένη εκσπερμάτιση. Μπορούμε ακόμη να σκεφτούμε την άκρως δυναμοποιητική και ζωογόνα επίδραση που θα μπορούσε να έχει μια τέτοια στιγμή η φαντασία αν ο άνδρας μπορούσε να διατηρεί τη συνείδησή του και να την αξιοποιήσει. Μόνο έτσι γίνεται κατανοητό το σύστημα συνουσίας του Randolph. Τότε και η κατάσταση της ένωσης και της παράλληλης ερωτικής κρίσης στον άνδρα και τη γυναίκα θα έπρεπε να ερμηνευθεί μάλλον ως μια δημιουργική κατάκτηση και όχι απλώς με την κοινή φυσική έννοια. Στην πραγματικότητα, γνωρίζουμε ότι μια τέτοια κατάσταση δεν απαιτείται για τη γονιμοποίηση· μια ψυχρή ή βιασμένη γυναίκα μπορεί εξίσου να συλλάβει, και η βιολογία μας λέει ότι η διείσδυση του σπερματοζωαρίου στο ωάριο μπορεί να συμβεί μηχανικά ακόμα και

πολλές ώρες μετά τον οργασμό του ζευγαριού, για να μην αναφερθούμε στην τεχνητή γονιμοποίηση.

Ο Randolph περιγράφει ορισμένες ειδικές μορφές ή στάσεις συνουσίας οι οποίες ταιριάζουν με τους συγκεκριμένους σκοπούς των μαγικών του εγχειρημάτων· προφανώς εδώ πρόκειται για την είσοδο του *posism* στο παιχνίδι. Αυτά τα κατάλοιπα αρχαίων ιερών παραδόσεων τα οποία επιβιώνουν ως τις ημέρες μας φαίνεται να επιβεβαιώνουν την υπόθεσή μας ότι ορισμένες στάσεις συνουσίας που αναφέρονται στην κοσμική ερωτική φιλολογία ενδέχεται να είχαν αρχικά μια τελετουργική ή και μαγική σημασία.

Τα εγχειρήματα σεξουαλικής μαγείας απαιτούν μια πολύ ειδική εκπαίδευση και σχεδόν μια εσωτερική απομόνωση επειδή, από τη μία μεριά, υπάρχει μια διαδικασία διάλυσης και εκστατικής σύμμιξης με τη γυναίκα η οποία εμπλέκει ολόκληρο το είναι του ανθρώπου (γιατί μόνο έτσι επιτυγχάνεται η μη δυαδική κατάσταση που είναι η προϋπόθεση για την αποτελεσματικότητα του εγχειρήματος), και από την άλλη μεριά, ένα δεύτερο εγώ πρέπει να είναι παρόν και σε εγρήγορση — το οποίο ασχολείται με εντελώς διαφορετικά πράγματα και, ουσιαστικά, προσηλώνεται στην εικόνα η οποία αντιστοιχεί στον σκοπό και το αντικείμενο της «μαγικής προσευχής».

Ο Randolph ορίζει μια περίοδο προετοιμασίας εφτά ημερών, και αυτή η περίοδος πρέπει να ακολουθείται από μια περίοδο δράσης σαράντα ημερών, κατά την οποία η τελετή επιτελείται κάθε τρεις ημέρες.[162] Το περιβάλλον πρέπει να προετοιμαστεί κατάλληλα. Η γυναίκα πρέπει να κοιμάται στο δικό της δωμάτιο· η συνάντηση θα γίνει μόνο όταν και στα δύο μέρη έχει αναπτυχθεί μια κατάσταση μαγνητικού κραδασμού. Μετά από κάθε επαφή, η γυναίκα πρέπει να απομακρύνεται σιωπηλή, πράγμα που υπογραμμίζει τον απλώς εργαλειακό της ρόλο.

Συμπερασματικά, ο Randolph προειδοποιεί απέναντι στον κίνδυνο «ίνκουμπων και σούκουμπων, που καθρεφτίζουν τις διαστροφές σας και τις ανέκφραστες επιθυμίες»· γιατί είναι πολύ πιθανό να υποδουλωθεί κανείς απ' αυτούς.[163] Μια παρόμοια προειδοποίηση υπήρχε επίσης στον Kremmertz, κι έχουμε ακούσει και άλλους να μιλούν για «σιωπηρά συνημμένα συμβόλαια». Ο μεγαλύτερος κίνδυνος ωστόσο δεν έχει να κάνει με «διαστροφές και επιθυμίες»· αφορά μάλλον τον εγγενή κίνδυνο που υπάρχει όποτε η στοιχειακή δύναμη του φύλου απογυμνώνεται και αντικειμενοποιείται στον ένα ή στον άλλον από τους πόλους της. Η ελάχιστη παθητικότητα στο υποκείμενο μπορεί να σημάνει ενδεχόμενη κατοχή και καταστροφή της ίδιας του προσωπικότητας ή της «ψυχής» σχεδόν με τη θεολογική έννοια του όρου, γιατί εδώ ο άνθρωπος εισχωρεί σε, ή εγείρονται μέσα του, καταστάσεις που είναι πολύ πιο βαθιές από εκείνες που βιώνει κάποιος όταν «τρελαίνεται» για μια γυναίκα (η μια γυναίκα για έναν άνδρα) στον κοσμικό έρωτα και οδηγείται στην αυτοκαταστροφή και το θάνατο για χάρη της (ή του).

1. Στον Ιππόλυτο, *Φιλοσοφικός*, V, i, 11.
2. O. Wirth, *Le Tarot des imagiers du Moyen-age*, Paris, 1927. p. 169.
3. *La pratique de la méditation*, Paris, 1950, pp. 276-277, 100, 278.
4. Ibid., p. 278.
5. Ibid.
6. Βλ. W.Y. Evan-Wentz, *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, London, 1935.
7. Σε όσα ακολουθούν θα συνοψίσουμε τη μακροσκελέστερη πραγμάτευση του *Lo Yoga della* potenza. Τα κείμενα που θα παραθέσουμε εδώ είναι, γενικά, μόνο εκείνα που χρησιμοποιήσαμε στο παραπάνω βιβλίο. Η ρήση που μόλις παραθέσαμε είναι ακριβώς όμοια με το ακόλουθο ερμητικό απόσπασμα: «Ο εσωτερικός μας Αδάμ ήταν ένας ερμαφρόδιτος παρ' όλο που εμφανιζόταν με ανδρική μορφή, γιατί πάντοτε έφερε την Εύα ή τη γυναίκα του μαζί του, κρυμμένη μέσα στο σώμα του» (από το J. Magnetus, *Biblioteca chemica curiosa*, v. I, p. 417).
8. Στα ταντρικά κείμενα συναντάμε τη διατύπωση ότι η κουνταλίνι προσωποποιημένη «απολαμβάνει μέσα στον εραστή». Αυτό αναφέρεται και στις ινδουιστικές πραγματείες της κοσμικής ερωτικής. Σε μια μαγική διαδικασία η οποία σκοπό είχε να υποτάξει μια γυναίκα στην επιρροή κάποιου άνδρα, συνίσταται στον εραστή, μεταξύ άλλων, να επικαλεστεί νοητικά την κουνταλίνι στο στήθος, στο μέτωπο και στο «ενδιαίτημα του θεού του έρωτα» (το αιδοίο) της γυναίκας που επιθυμεί». Βλ. R..Schmidt, *Indische Erotik*, Berlin, 1910, pp. 676, 677.
9. Σ' ένα κείμενο λέγεται για την κουνταλίνι: «Ενώσου λοιπόν στον λωτό με τα χίλια πέταλα με τον άνδρα σου αφού καθάρισες ολόκληρο το μονοπάτι της οικογένειας των δυνάμεων, τη γη στη στοιχειακή της βάση, τη φωτιά στην κατάλληλη θέση, τον αέρα στην καρδιά, τον αιθέρα στον τροχό της αγνότητας και τη διάνοια στον τροχό της εντολής», θέσεις οι οποίες διατάσσονται όλες στον αξονικό αγωγό. (G. Tucci, *Teoria e pratica dei mandala*, Roma, 1949, p. 136).
10. *Χαθαγιογκαπραντιπίκα*, III, 107. πρβλ. *Ντιαναμπίνιου-ουπανισάδ*, 43-47. Το κέντρο στο οποίο κατοικεί ελέγχει ταυτόχρονα «τους δεσμούς και την [ασκητική] απόσπαση του ζωντανού όντος».
11. Μια αρχή της σχολής Νάθα Σίντα είναι «Εκείνος που δεν γνωρίζει το μυστικό αυτής της ανάστροφης διαδικασίας δεν μπορεί να επιτύχει την αιώνια ζωή» (S. Das Gupta, *Obscure Religious Cults*, Calcutta, 1946, p. 266).
12. A. και E. Avalon, *Hymns to the Goddess*, p. 35.
13. *Χαθαγιογκαπραντιπίκα*, III, 109.
14. *La tradizione Ermetica*, Bari, 1949.
15. Η γερμανική και η ιταλική μετάφραση του έργου φέρουν έναν πρόλογο γραμμένο από τον ψυχαναλυτή C.G. Jung, ο οποίος παραμορφώνει εντελώς το νόημα. [ελλ. μετάφραση Σοφίας Άντζακα, «Πύρινος Κόσμος», Αθήνα, 1973, επίσης με πρόλογο C.G. Jung]. Μια πλήρης ανάλυση του έργου μπορεί να βρεθεί στο *Introduzione alla magia* («Gruppo di Ur»), Roma, 1956, II, p. 422ff. Βλ. επίσης E. Rouselle, «Seelische Führung in lebenden Taoismus», στο *Eranos-Jahrbücher*, 1943.
16. *Il Mistero del Fiore d'Oro*, Edizioni Mediterranee, 1971, p. 132. (Ιταλική μετάφραση του βιβλίου επιμελημένη από τον ίδιο τον Evola).
17. *Μπερακώθ*, 57b, στο M.D. Langer, *Die Erotik in der Kabbala*, Prague, 1923, p. 30.
18. Γι' αυτό το τελευταίο απόσπασμα από το *Ζοχάρ*, βλ. M.D. Langer, *Die Erotik*, p. 23.
19. Ibid., pp. 30-44.
20. Φαίνεται ακόμα ότι οι καββαλιστές γνώριζαν πρακτικές όπως εκείνες της ινδουιστικής γιόγκα, βασισμένες στη μυστική και υπερ-φυσική φυσιολογία: πίστευαν ότι τα *σεφιρώθ*, μεταφυσικές αρχές τις οποίες μελετούσε η Καββάλα, υπήρχαν μέσα στο ανθρώπινο σώμα και ήταν διατεταγμένα σαν δέντρο σε τρεις στήλες· και όπως στη γιόγκα υπήρχαν δύο παράπλευρα ρεύματα τα οποία έπρεπε να ενωθούν για να οδηγήσουν την ενέργεια να ρεύσει κατά μήκος της αξονικής στήλης, έτσι κι εδώ επιδιώκεται η ένωση των *σεφιρώθ* που αντιστοιχούν στην αρσενική και τη θηλυκή αρχή, στον Πατέρα και τη Μητέρα, τον Νυμφίο και τη Νύφη, τη Δεξιά και την Αριστερά, πάνω στην κεντρική γραμμή η οποία αποτελείται από τα *σεφιρώθ* που ονομάζονται

Κέτερ (στέμμα), *Τιφέρετ* (κάλλος), *Γιεσόντ* (βάση) και *Μαλκούτ* (βασίλειο).

21. *Λόγοι κατά Ιουλιανού* IV, 1,115. Πρβλ. U. Pestalozza, *Religione Mediterranea*, 217ff., 271, 300-301, 306.
22. Ιππολύτου, *Φιλοσοφικός*, V, i, 8.
23. *Μαχανιρβάνα-τάντρα*, IV, 80. *Καλιβιλάσα-τάντρα*, V, 13ff.
24. Woodroffe, *Shakti and Shakta*, p. 591, 619.
25. H. Delacroix, *Essai sur le mysticism spéculatif en Allemagne au XIVème siècle*, Paris, 1900, pp. 119-120, 121; Πρβλ. επίσης σελ. 72-73: «Είναι φανερό ότι και οι δύο αντιτιθέμενες αυτές στάσεις, ο οργιασμός και η αποχή, έχουν θρησκευτική σημασία· αποσκοπούν στο να δοξάσουν τον Θεό, η πρώτη αναπαράγοντας την υπερβολή της δικής του δημιουργικής δυνάμεως... η δεύτερη θυσιάζοντας όλα όσα δεν είναι αυτός, ακολουθώντας την κίνηση με την οποία ο ίδιος αναδιπλώνεται στις πηγές της ενέργειάς του».
26. *Πρανανταζάρα-τάντρα*, VII, 103-11. L. De la Vallé Poussin, *Bouddhisme: études et matériaux*, Paris, 1898, p. 138.
27. Βλ. S. Das Gupta, *Obscure Religious Cults*, Calcutta, pp. XXXVII, 155-156.
28. Για περισσότερες λεπτομέρειες και αναφορές σε κείμενα για ό,τι ακολουθεί, βλ. κεφ. VII του δεύτερου μέρους του Evola, *Lo Yoga della potenza*.
29. M. Eliade, *Le Yoga*, Paris, 1954, p. 262.
30. Da Gupta, *Obscure Religious Cults*, pp. xv, 156.
31. De La Vallé Poussin, *Bouddhisme*, pp. 131-132.
32. Das Gupta, *Obscure*, p. 162.
33. Βλ. Eliade, *Yoga*, p. 262.
34. Das Gupta, *Obscure*, p. 144. Βλ. επίσης Mulk Raj Anand, *Kama-kala*, Geneva, Paris, 1958.
35. Για τον ίδιο λόγο, στη λαϊκή λατρεία ο Σίβα θεωρείται γενικώς ως θεός και προστάτης όλων εκείνων που ζουν μια ζωή αντίθετη από εκείνη των κανονικών ανθρώπων, κατά συνέπεια όχι μόνο των ασκητών αλλά και των αλητών, των τυχοδιωκτών, ακόμη και των παρανόμων.
36. Eliade, *Yoga*, p. 265.
37. Das Gupta, *Obscure*, p. 163.
38. Η έκφραση ανήκει στον R.A. Schwaller de Lubicz, *Adam l' homme rouge*, Paris, 1927, p. 242.
39. Στο *Introduzione alla Magia*, II, p. 374.
40. *Χαθαγιογκαπραντιπίκα*, III, 85, 87-90.
41. Βλ. G. Tucci, *Tibetan Painted Schrolls*, Roma, 1949, v.I, p. 242.
42. Eliade, *Yoga*, p. 255.
43. Στην πραγματικότητα, τα κείμενα μιλούν για ένα «θάνατο μέσα στον έρωτα», για τον οποίον λέγεται ότι «μόνο εκείνος που τον γνωρίζει ζει αληθινά μετά τον θάνατό του». βλ. Das Gupta, p. 160.
44. H. von Glasenapp, *Buddhistiche Mysterien*, Stuttgart, 1940, p. 56.
45. Έτσι, μεταφράζοντας αυτό το απόσπασμα της Κάνα (*Ντόχα-κόσα*, 19), λέει: «Εκείνος που έχει ακινητοποιήσει τον βασιλιά του πνεύματός του μέσ' από αυτή τη σύμπτωση της απόλαυσης [*σαμαράσα*] στην κατάσταση του Εγγενούς [*σαχάγια*] γίνεται αμέσως μάγος· δεν φοβάται τα γεράματα και τον θάνατο» (στο Eliade, *Yoga*, p. 268).
46. Λέγεται ότι αυτή η ηδονή είναι «αγέννητη» στην υπερβατική και αιώνια κατάσταση και εκδηλώνεται σε ορισμένες μεταθανάτιες εμπειρίες: βλ. Tucci, *Il libro tibetano del morto* [Θιβετανική Βίβλος των Νεκρών], Milan, 1949, p. 130, 210. Ενδέχεται να εμφανιστεί σπανίως σε ορισμένες ασυνήθιστες ιδιοσυγκρασίες μέσ' από επαναλαμβανόμενες και παρατεταμένες σεξουαλικές εμπειρίες· ο Kinsey αναφέρει περιπτώσεις απίστευτου αριθμού οργασμών μέσα σε μία ημέρα, ιδίως σε γυναίκες, γιατί η αποδέσμευση του ψυχικού και συγκινησιακού παράγοντα από τους αυστηρούς φυσιολογικούς του καθορισμούς είναι ευκολότερη στη γυναίκα. Συχνά το αποτέλεσμα εμφανίζεται ως παθολογία η οποία, όπως είπαμε, θα μπορούσε να είναι πολύ διδακτική αν τη μελετούσαμε έχοντας μια επαρκή εσωτερική γνώση.
47. *Χαθαγιογκαπραντιπίκα*, III, 92-101.

48. Βλ. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, I, p. 242.
49. Όταν μιλάμε για ενώσεις, ένα κοινό όνομα για τη γυναίκα είναι *σουρύα*, το θηλυκό της λέξης που αντιστοιχεί στον ήλιο. Αυτό μας οδηγεί πίσω στη θετική όψη της ίδιας της ενέργειας, στη «λαμπρή» ιδιότητά της. Στο ίδιο πλαίσιο ιδεών μπορούμε να θυμηθούμε ότι στην αρχαία Ελλάδα ο μαγικός και δαιμονιακός τύπος γυναικών, όπως η Μήδεια και η Κίρκη, θεωρούνταν κόρες του ήλιου· βλ. Kerényi, *Le Figlie del Sole*, Torino, 1949. Ορισμένες περιγραφές των ποιητών μπορούν να θεωρηθούν παρόμοιες, σ' ένα πιο συμβατικό βέβαια επίπεδο: για παράδειγμα, γράφει ο Shelley για την αναπνοή της γυναίκας, «Και πέρ' από τις αισθήσεις φτάνει η ψυχή/ σε δυνατό και άγριο άρωμα/ σαν φλογερή δροσιά που λιώνει/ στον κόρφο του παγωμένου βλαστού· και ο A. Léger, «Ω γυναίκα, και πυρετέ εσύ μεταμορφωμένε σε γυναίκα!/ Τα χείλη που σε γεύτηκαν δεν θα γευτούνε τον θάνατο».
50. Βλ. Eliade, *Yoga*, p. 261.
51. *Scritti scelti*, Milano, 1943, p. 139.
52. Στο Das Gupta, *Obscure*, p. 167.
53. Ibid., p. 163.
54. Ibid., pp. 145-146.
55. «An Introduction to the Study of the post-chaitanya Sahajiya Cult», στο Eliade, *Yoga*, pp. 77-78.
56. De La Vallé Poussin, *Bouddhisme*, p. 144.
57. *Μαντούκα-ουπανισάδ*, II, 45 (σχόλιο).
58. Das Gupta, *Obscure*, p. xxxviii.
59. Ορισμένες αναλογίες καταδεικνύονται επίσης στο πεδίο της υπερ-βιολογικής φυσιολογίας με όρους ανάλογους προς εκείνους του Ταοϊσμού, όσον αφορά τις δύο αρχές οι οποίες συλλαμβάνονται, από τη μία μεριά ως *πράτζνα* ή «φώτιση», από την άλλη μεριά ως *ουπάγια* ή «δραστική δύναμη». Η τελευταία εντοπίζεται χαμηλότερα στο σώμα κοντά στο ηλιακό πλέγμα (λίγο πολύ εκεί που ο Ταοϊσμός τοποθετεί την «περιοχή της δυνάμεως») ενώ η πρώτη εδράζεται στο κεφάλι. Κι εδώ, επίσης, η πρακτική αποσκοπεί στο να κάνει τη θεά να ανέβει από τον χαμηλότερο πόλο έως τον Κύριο στην περιοχή του εγκεφάλου (βλ. Das Gupta, *Obscure*, xxxviii). Στη θιβετανική εικονογραφία του *γιαμπγιούμ*, η μητέρα ή *γιουμ* και το αρσενικό ή *γιαμπ* (το οποίο αυτή αγκαλιάζει) αντιστοιχούν στην *πράτζνα* και την *ουπάγια* που ενώνονται κάνοντας τη φώτιση-σκέψη να ανέλθει (βλ. Tucci, *Tibetan*, V. I, p. 244).
60. Βλ. Das Gupta, *Obscure*, p. 180.
61. Βλ. Tucci, *Tibetan*, v. I, p. 242.
62. G. Mayrink, *L'Angelo della finestra d'Occidente*, Milano, 1949, pp. 467, 470.
63. Das Gupta, *Obscure*, p. 108.
64. H. Maspéro, «Les procédés de "nourir l' Esprit vital" dans la religion taoiste ancienne», *Journal Asiatique* 229, Απρίλιος-Ιούνιος και Ιούλιος-Σεπτέμβριος 1937.
65. R.H. van Gulik, *Erotic Colour Prints of the Ming Period with an Essay on Chinese Sex life*, Tokyo, 1951, και Sexual Life in Ancient China, Leiden, 1961.
66. H. Maspéro, *Les procédés*, p. 199. Φαίνεται ότι τα δύο αυτά επιτεύγματα συνδέονταν μερικές φορές μεταξύ τους με την έννοια ότι «έχοντας ζήσει πάρα πολύ», περνάει κανείς στην περιοχή του «Κυρίαρχου από ψηλά», ο οποίος, ωστόσο, συγχέεται με τη Μεγάλη Αρχή (*Τ'άι-ισι*) και ως εκ τούτου με την υπέρβαση του κόσμου και την αιώνια ζωή, με την κυριολεκτική έννοια του όρου. Αναφορές αυτών των ίδιων κατευθύνσεων υπάρχουν και στον Τσουάνγκ Τσε.
67. Ibid., pp. 208, 213-214, 234, 245-246, 394-395.
68. Ibid., pp. 380-381.
69. Ibid., p. 386. Λέγεται ακόμα ότι «είναι λίγοι εκείνοι που μπορούν να ασκήσουν αυτή την τέχνη, έτσι τολμώ να την κάνω γνωστή» (στο van Gulik, *Erotic Colour Prints*, pp. 17, 42).
70. Maspéro, *Les procédés*, pp. 409-410.
71. Ibid., pp. 295-296. Αλλά αυτή η άποψη συναντάται επίσης σε αρχαίες γενικές πραγματείες της τέχνης της αχιβάδας, και είναι γραμμένο έως και ότι «εκείνος που δεν γνωρίζει αυτή την τέχνη και κοιμάται μόνο με μία ή δύο γυναίκες θα πεθάνει σύντομα» (βλ. και van Gulik, *Erotic*, pp. 17,

42).
72. Maspéro, *Les procédés*, p. 384.
73. Ibid., p. 396.
74. Βλ. van Gulik, *Erotic*, p. 11.
75. Βλ. A. David-Neel, *Magie d' amour et magie noir*, Paris, 1938, pp. 104-105.
76. *Μιιρανιαρανιάκα-ουιιανισάδ*, IV, iv, 10.
77. Ibid, IV, iv, 4.
78. Αυτή η διαδικασία συνιστάται συχνά σε γενικές ερωτικές πραγματείες εκτός από εκεί όπου σκοπός είναι εσκεμμένα η αναπαραγωγή· ωστόσο, η γυναίκα πρέπει πάντα να οδηγείται στον οργασμό («μέχρι του σημείου να φωνάξει» λέγεται στο *Τουνγκ-χουάν-τσου*, VII. πρβλ. van Gulik, *Erotic*, pp. 8, 20, 33ff.). O van Gulik υποστηρίζει ότι οι ταοϊστές έδιναν μια «σκληρή» τροπή στην τεχνική σε βαθμό που έκαναν την τέχνη της αχιβάδας να ονομάζεται το «διεστραμμένο δόγμα» ή *χσιεν-τσιάο*, και όχι σπάνια προκαλούσαν τον θάνατο των άτυχων θυμάτων τους από τα οποία προσπαθούσαν να αποσπάσουν το «αρχέγονο θηλυκό» (*γιουάν-π'ιου*, σ. 11, 12). Αλλά μάλλον, ως προς αυτό το ζήτημα, ο van Gulik βασίστηκε σε κακεντρεχή σχόλια εχθρικών και κοσμικών κύκλων.
79. Maspéro, *Les procédés*, p. 384.
80. Ibid., p. 385.
81. Ibid., p. 384. Στις γενικές ερωτικές πραγματείες, επίσης, βρίσκουμε μια σύνδεση ανάμεσα στους συμβολικούς αριθμούς (άρτιους και περιττούς) του *γιανγκ* και του *γιν* και τους αριθμούς των διεισδύσεων που πρέπει να γίνουν μέσα στη γυναίκα: έτσι δίνεται η οδηγία να γίνουν ομάδες τεσσάρων (ή οχτώ) διεισδύσεων, ακολουθούμενες από μια ισχυρή, βαθιά διείσδυση (4+1=5. 8+1=9). Ο άνδρας πρέπει να σταματήσει όταν η γυναίκα έχει οργασμό και αρχίζει να φωνάζει, και τότε πρέπει ν' αρχίσει πάλι (βλ. van Gulik. *Erotic*, pp. 43, 55).

82. Maspéro, *Les procédés*, p. 386. Ίσως με αυτό μπορούμε να συσχετίσουμε τη γενική φόρμουλα της αναζωογόνησης της δύναμης *γιανγκ* σε ολόκληρο το σώμα, που διατηρείται ισχυρό μέσα στο ίδιο του το ρευστό, το οποίο γίνεται αντιληπτό επίσης και ως πήξη ή διαδικασία παγίωσης (βλ. C. Puini, *Taoismo*, Lanciano, 1922, pp. 117-118).
83. Maspéro, *Les procédés*, pp. 397, 400.
84. Ibid., p. 386
85. Ibid., p. 385. Πρβλ. σ. 218, όπου μιλάει για την ικανότητα της εσωτερικής όρασης, *νι-τσε* ή *νέι-κουάν*, χάρη στην οποία μπορεί να δει κανείς το εσωτερικό του σώματός του μέχρι του σημείου να κατευθύνει επεμβάσεις. Τα κείμενα δεν το θεωρούν αυτό ασυνήθιστη δυνατότητα.
86. Να τι λέει το κείμενο: «Είθε η Μεγάλη Ουσία του Ύψιστου βασιλικού Ενός να πήξει τους χυμούς και να κάνει το Υπερβατικό Ένα σκληρό σαν κόκαλο! Είθε οι έξι αναπνοές του Μεγάλου Αληθινού που μεγαλύτερό του δεν υπάρχει να τυλιχθούν εσωτερικά! Είθε το Μυστηριώδες και Αρχαίο Ένα του υψηλότερου Είναι να κάνει την Ουσία να επιστρέψει και να ενωθεί με το [κέντρο του] νού! Κάνε να ενοποιηθεί [το *γιν* και το *γιανγκ* μέσ' από την ένωση με τη γυναίκα] και το έμβρυο να ενωθεί με το φυλαγμένο κόσμημα!» (Maspéro, *Les procédés*, p. 386).
87. Σε αυτή την περίπτωση η συνειδητή συμμετοχή της γυναίκας, και η γνώση που αυτή έχει της διαδικασίας είναι φανερή· είναι το αντίθετο απ' ό,τι έχουμε δει να συνιστάται σε άλλα κείμενα (σύμφωνα με τα οποία η γυναίκα δεν πρέπει να γνωρίζει τη μυστική πράξη που επιτελείται με την ίδια).
88. Maspéro, *Les procédés*, p. 386.
89. Ibid.
90. Ibid., pp. 404-405
91. Ibid., p. 405.
92. Ibid., p. 409.
93. *Introduzione alla magia*, III, pp. 365-374 («Esperienze fra gli Arabi»).
94. Ibid., p. 371.
95. Ibid., p. 372.

96. Ibid., p. 371.
97. Ibid., p. 372.
98. Ibid., p. 371.
99. Ibn Arabi, *La Sagesse des Prophètes*, pp. 186-187.
100. *La tradizione ermetica*, p. 149.
101. B. Valentinus, *Practica, cum duodecim clavibus et appendice, de Magno Lapide antiquorum Sapientum*, Frankfurt, 1618.
102. Ανασυγκρότηση της ιερογλυφικής φιγούρας στο O. Wirth, *Le Tarot des imagiers dy Moyen-age*, Paris, 1927, p. 174ff.
103. Για παράδειγμα, Ζώσιμος, στο M. Bethelot, *Collection des anciens alchimistes greques*, Paris, 1887, v. III, p. 147.
104. *Introitus apertus ad occlusum regis palatium*, I.
105. Στο Berthelot, *Collection*, p. 8.
106. Μια αποκαλυπτική αναφορά στη δραστηριότητα της γυναίκας δίνεται σε ένα απόσπασμα που μιλάει για τον «ερμητικό σφαγιασμό του συζύγου της τον οποίο, σύμφωνα με την *Turba philosophorum*, η γυναίκα διαπράττει κατά την coniunctio [ένωση] με τα "κρυμμένα στο σώμα της χέρια", και ο οποίος σε άλλα κείμενα ονομάζεται "ο αγώνας του θηλυκού"» (M. von Franz, *Aurora consurgens*, p. 233).
107. Βλ. το βιβλίο μας που παραθέσαμε παραπάνω, ιδίως το δεύτερο μέρος. Ως παράδειγμα, δίνουμε εδώ λίγες μόνο τυπικές εκφράσεις από τα ερμητικά κείμενα. «Πρώτα η γυναίκα επιβάλλεται στον άνδρα και κυριαρχεί πάνω του μέχρι να τον αλλάξει σύμφωνα με τη δική της φύση· δεν τον αφήνει μέχρις ότου καταστεί έγκυος. Τότε το αρσενικό ξανακερδίζει την κυριαρχία του και της επιβάλλεται με τη σειρά του· την υποτάσσει και την εξομοιώνει προς τη δική του φύση». «Ο Υδράργυρος των φιλοσόφων είναι ένα διαλυτικό νερό... Ο Βασιλιάς πεθαίνει και επανέρχεται στη ζωή επειδή το ίδιο Νερό είναι που σκοτώνει και αναγεννά. Οι [ερμητιστές] φιλόσοφοι έχουν δώσει επίσης το όνομα της Ζωής και της Ανάστασης στο λευκό χρώμα». «Όταν αυτό το Νερό έχει κατορθώσει την πλήρη διάλυση του αναλλοίωτου, ονομάζεται Πηγή της Ζωής, Φύση, γυμνωμένη κι ελευθερωμένη Άρτεμις». «Ο Προμηθέας αναπαριστά το Θειάφι εμψυχωμένο στην ουράνια Πυρά», κλπ. (A.J. Pernety, *Dictionnaire mytho· hermétique*, Paris, 1758, pp. 220, 237, 467, 407).

108. Βλ. τις εικόνες που έχουν αναπαραχθεί στο C.G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, Zürich, 1944, νο 167, 226 και 258.
109. Δεδομένα σε σχέση με αυτό υπάρχουν προπάντων στο IV του *Fascicoli della Myriam*, για την ώρα εκτός εμπορίου. Σε μία επίκληση περιέχεται το εξής απόσπασμα: «Είθε να γίνει το μεγάλο θαύμα/ η Μύριαμ να εμφανιστεί/ και το πεπρωμένο του θριάμβου/ χίλιες φορές γρηγορότερο να είναι/ από τον κεραυνό, εκατό φορές γρηγορότερο/ από το Φως!».
110. *Opera Omnia*, ed. «L'Universale di Roma», 1951, v. I, pp. 351-352.
111. Ibid., v. I, p. 190ff.
112. Ibid., v. I, p. 146.
113. Ibid., v. II, p. 237.
114. Ibid., v. II, p. 326.
115. Ibid., v. II, p. 327.
116. Ibid., v. II, p. 329.
117. Ibid., v. II, p. 332.
118. *Introduzione alla Magia*, v. I, p. 248ff.
119. Ibid., v. II, pp. 363-368.
120. Ibid., v. II, pp. 371-372.
121. Ibid., v. II, p. 376.
122. M. De Naglowska, *Le rite sacré del' amour magique*, Paris, 1932, pp. 16-18.
123. M. De Naglowska, *Le mystère de la pendaison — Initiation satanique selon la doctrine du troisieme terme de la Trinite*, Paris, 1934, pp. 11-12· έτσι λέγεται επίσης: «Η υπερεκχείλιση όλων των παθών δεν

αντιπροσωπεύει τίποτε άλλο από το πρώτο αδέξιο βήμα του αναγεννημένου κακού».
124. M. De Naglowska, *La Lumière du Sexe: rituel d'Initiation satanique*, Paris, 1932, pp. 56-57.
125. Ibid., pp. 56-57; *Le rite sacré de l' amour magique*, pp. 17-18.
126. *La Lumière du Sexe*, pp. 112-113. 127. Ibid., pp. 136-137.
128. *Le rite sacré*, p. 42.
129. Ibid., p. 132.
130. *Théorie e Pratique de la magie sexuelle*, Paris, s.d.
131. βλ. J. Symonds, *The Great Beast: the Life of Aleister Crowley*, London, 1952, p. 118.
132. Ibid., p. 167. Η φόρμουλα του όρκου του προσηλύτου ήταν: «Εγώ [όνομα], στην παρουσία του Θηρίου 666, αφιερώνω επισήμως τον εαυτό μου στο Μέγα Έργο, που είναι να ανακαλύψω την αληθινή μου θέληση και να την πραγματώσω. Ο έρωτας είναι ο νόμος, ο έρωτας υποταγμένος στη θέληση».
133. Ibid., p. 126.
134. Ibid., p. 237.
135. Σε αποσπάσματα από το αδημοσίευτο *Liber Aleph, the Book or Wisdom and Folly* που περιέχονται στο *Introduzione alla Magia*, III, pp. 442ff., 450.
136. Ibid., pp. 447, 449.
137. Ibid., pp. 447, 448.
138. Ibid., p. 450.
139. J. Symonds, The Great Beast, p. 135.
140. Ibid., p. 148.
141. Ibid., p. 131.
142. Στο *Esoteric Record*, ο Crowley έλεγε ότι η τεχνική μπορούσε να είναι είτε ετεροσεξουαλική είτε ομοσεξουαλική· η χρήση της γυναίκας είναι πολύ πιο επικίνδυνη για τον μάγο. Αναφερόταν επίσης στην περίοδο της εγκυμοσύνης, αλλά δεν δίνει περαιτέρω εξηγήσεις (βλ. Symonds, *The Magic of A. Crowley*, London, 1958, p. 113). Σχετικά με τον ομοσεξουαλικό έρωτα, το μόνο που μπορούμε να σκεφτούμε είναι ότι πρόκειται για μια περιστασιακή μορφή μέθης που μπορεί να γεννηθεί σε κάπως αποκλίνοντες τύπους η οποία δεν έχει καμία ειδική σχέση με τη μεταφυσική του φύλου αφού λείπει η προϋπόθεση της διφυλετικής πολικότητας.

143. J. Symonds, *The Great Beast*, p. 110; *The Magic of A. Crowley*, pp. 147ff.
144. Symonds, *The Magic of A. Crowley*, pp. 48, 130-131.
145. Ibid., p. 205.
146. Ibid., p. 131. Ίσως μπορούμε να συνδέσουμε όλο αυτό με όσα λέει ο R.A. Schwaller de Lubicz σε ένα βιβλίο του γύρω από τον μυστικό ερωτισμό σχετικά με τα «συστήματα υπερβολής»: «Η ανάγκη του απείρου που υπάρχει μέσα στον άνθρωπο του δημιουργεί κατ' ανάγκη την αίσθηση της υπερβολής». «Δεδομένου του απόλυτου χαρακτήρα της, κάθε υπερβολή οδηγεί στον μυστικισμό». Αυτό που ονομάζουμε σεξουαλικό οργασμό είναι «μια υπερβολή της ερωτικής έντασης... η πιο φυσική υπερβολή, υπαγορευμένη από την ίδια τη φύση. Τώρα, κάθε υπερβολή, οποιαδήποτε κι αν είναι αυτή, οδηγεί σε αυτή την επίγνωση [του απείρου], ακόμα και όταν συμβεί να οδηγήσει στον θάνατο. Οι συνέπειες είναι δευτερεύουσες. Το ουσιώδες είναι αυτό που συμβαίνει στη συνείδηση ενός όντος το οποίο γνωρίζει ότι η υπερβολή μπορεί να επιφέρει τον θάνατο. Αν η πράξη του είναι προϊόν λογικής απόφασης που έχει ληφθεί ελεύθερα είναι τότε μια πράξη απολύτως συνειδητή που τελείται υπό το κράτος ενός ώριμου αναστοχασμού της ίδιας του της επιθυμίας για έκσταση... κι αν ακόμα η πράξη του οδηγούσε στον θάνατο, δεν θα ήταν ηθικά επιλήψιμη. Γιατί σε μια τέτοια περίπτωση εκείνο που επιθύμησε δεν ήταν ο θάνατος αλλά η ύψιστη μεταρσίωση, στην οποία ήλπισε να βρει την εκμηδένιση του εαυτού, του εγωισμού του και της σεξουαλικά αιχμαλωτισμένης του ύπαρξης» (*Adam l' Homme rouge*, pp. 170ff.). Ο Schwaller de Lubicz παρατηρούσε επίσης ότι στον άνθρωπο δεν υπάρχει ανωτερότητα αλλά μάλλον κατωτερότητα, ένα είδος «ανεπάρκειας της ικανότητάς του για συνουσία», η οποία δεν οδηγεί στον οργαστικό «θάνατο» όπως σε κάποια ζώα.
147. *The Great Beast*, p. 170.

148. Ibid., pp. 181, 186, 228.
149. Βλ. De Guaita, *Le Temple de Satan*, I, p. 354, όπου λέει ότι με την κοινή χρήση παραισθησιογόνων φαρμάκων ορισμένοι περιοριστικοί δεσμοί της υπερ-φυσιολογικής φύσης του ανθρώπου χαλαρώνουν, δεσμοί οι οποίοι για τους περισσότερους ανθρώπους είναι εγγύηση της καλής τους υγείας. Ο άνθρωπος φτάνει να σχετίζεται με πράγματα που δεν ήξερε ότι υπάρχουν. Και ο De Guaita προσθέτει: «Σύντομα, ένα σιωπηρό συμβόλαιο συνάπτεται». Παρατηρεί επίσης ορθά (σ. 369-370) ότι σε ορισμένες περιπτώσεις αυτού του είδους τα φάρμακα αποκαθιστούν στο άτομο την «ανήκουστη ικανότητα να προβάλλει έξω από τον εαυτό του χωρίς προσπάθεια οτιδήποτε του οποίου την εικόνα σχηματίζει με τη φαντασία μέσα του. Φαίνεται σαν ο όρος "δημιουργός" ο οποίος ανήκε στον άνθρωπο πριν από την αμαρτία να έχει αποκατασταθεί σ' αυτόν».
150. Βλ. Woodroffe, *Shakti and Shakta*, p. 583.
151. *Magia sexualis*, Paris, 1952.
152. Ibid., pp. 81-82.
153. Ibid., pp. 23-24.
154. *Introduzione alla Magia*, II, pp. 373-374.
155. *Magia sexualis*, p. 33ff.
156. Ibid., pp. 39, 40, 59.
157. Ibid., pp. 41-49.
158. Ibid., p. 77.
159. Ibid., p. 88: «Μέσω του decretism, της volancie και του posism, εντείνετε την επιθυμία τη στιγμή της εκσπερμάτισης και σκεφτείτε επίμονα τα πράγματα που επιθυμείτε πριν, στη διάρκεια και μετά την πράξη».
160. Ibid., pp. 76-78, 81. Ένα ινδουιστικό παράλληλο μπορεί ίσως να υποδειχθεί στην *Ταντρασάρα* (μετ. Gnoli, Τορίνο, 1960, pp. 280-281) όπου μιλάει για την ένωση του *βίρα* με τη θηλυκή σύντροφό του: στη συνουσία «καθώς υποστασιοποιούνται ο ένας από τον άλλον, συνεργούν αμοιβαία για την αφύπνιση του Σίβα, της πρώτης κίνησης της ενέργειας μέχρι τη δημιουργική ρεύση».
161. *Magia sexualis*, p. 80.
162. Ibid., pp. 86-89.
163. Ibid., p. 210. Εδώ, ωστόσο, η αναφορά είναι κυρίως για πρακτικές με τον «μαγικό καθρέφτη».

Συμπεράσματα

Το φύλο είναι η «μεγαλύτερη μαγική δύναμη στη φύση»· ανακινεί μέσα μας μια παρόρμηση στην οποία αχνοφέγγει το μυστήριο του Ενός, ακόμη και όταν όλα στη σχέση ανάμεσα στον άνδρα και τη γυναίκα υποβιβάζονται σε ζωώδεις εναγκαλισμούς, και εξαντλούνται και διαλύονται σε θολούς και ιδεαλιστικούς συναισθηματισμούς ή στην καθημερινή ρουτίνα των κοινωνικά αποδεκτών συζυγικών σχέσεων. Η μεταφυσική του φύλου επιβιώνει στις ίδιες εκείνες περιπτώσεις όπου, απέναντι στη αθλιότητα του ανθρώπινου είδους και στη χυδαιότητα αμέτρητων εραστών αναρίθμητων φυλών —ατελείωτες μάσκες και ενσαρκώσεις του Απόλυτου Άνδρα που αναζητεί την Απόλυτη Γυναίκα, σε μια αναζήτηση που έχει διακοπεί άπειρες φορές από τον κύκλο της ζωώδους αναπαραγωγής— είναι δύσκολο να αποφύγουμε ένα αίσθημα αηδίας και εξέγερσης και νιώθουμε τον πειρασμό να αποδεχθούμε τη βιολογική και νατουραλιστική θεωρία η οποία ανάγει την ανθρώπινη σεξουαλικότητα στη ζωή των ενστίκτων και στην απλή ζωική φύση μας. Ωστόσο, αν στην καθημερινή μας ύπαρξη εκδηλώνεται αυθόρμητα ο παραμικρός αναλογισμός αναφορικά με μια υπερβατικότητα *ήδη βιωμένη*, αυτό γίνεται δυνατό ακριβώς μέσω του φύλου και, όσον αφορά τουλάχιστον τον κοινό άνθρωπο, *αποκλειστικά* μέσω του φύλου. Όχι εκείνοι που αφιερώνονται στον στοχασμό, σε διανοητικές δραστηριότητες κοινωνικές ή «πνευματικές», αλλά μόνο εκείνοι που ανυψώνονται στις περιστάσεις μιας ηρωικής ή ασκητικής εμπειρίας, φτάνουν πιο πέρα. Αλλά για την κοινή ανθρωπότητα είναι αποκλειστικά το φύλο εκείνο που, έστω σε μια στιγμιαία έκσταση, μια ψευδαίσθηση ή μέσ' από ένα αιφνίδιο, σκοτεινό τραύμα, οδηγεί σ' ένα άνοιγμα μέσω και πέρα από τις υποβεβλημένες ιδιότητες της καθαρά ατομικής ύπαρξης. Αυτή είναι η πραγματική πηγή της σημασίας, της ασύγκριτης μ' εκείνη οποιασδήποτε άλλης παρόρμησης, που ο έρωτας και το φύλο έχουν και πάντα θα έχουν για την ανθρώπινη ζωή.

Με αυτά τα λόγια μπορούμε να κλείσουμε την παρούσα μελέτη. Έχουμε πλήρη συνείδηση των αδυναμιών της, και ειδικά όσον αφορά τη φαινομενολογία του φυσιολογικού όσο και «νοσηρού» κοσμικού σεξουαλικού έρωτα, γύρω από την οποία μόνο ένας κατάλληλα προετοιμασμένος ειδικός —ένας ψυχίατρος, ένας νευρολόγος ή ένας γυναικολόγος— θα μπορούσε να έχει συλλέξει ένα πλουσιότερο υλικό ώστε να επιβεβαιώσει πολλά πράγματα για τα οποία μόνο μια νύξη μπορέσαμε να κάνουμε σε αυτές τις σελίδες. Πάντως, πιστεύουμε ότι ο κύριος στόχος που θέσαμε στον εαυτό μας έχει επιτευχθεί: να δώσουμε την αίσθηση ενός όλου, στο οποίο θα περιλαμβάνονται και οι μεταφυσικές ή υπερφυσικές διαστάσεις στις οποίες ενσωματώνεται οτιδήποτε γίνεται κοινώς γνωστό ως έρωτας, φύλο και σεξουαλικότητα από την άποψη των βαθύτερων διαστάσεών τους.

Όπως φάνηκε, για να φτάσουμε σε ένα τέτοιο σημείο έπρεπε επίσης να προχωρήσουμε σε δύο ασυνήθιστα πεδία: αυτό των οριακών εμπειριών τις οποίες οι περισσότεροι άνθρωποι τείνουν να αποκλείουν από την «υγιή» και «κανονι-

κή» εξέλιξη κάθε ερωτικής εμπειρίας, κι εκείνο των μυστικών διδασκαλιών, των μύθων, των ιερών και τελετουργικών παραδόσεων πολιτισμών απομακρυσμένων από μας στον χώρο και στον χρόνο. Μόνο από αυτό το όλο μπορούμε να αντλήσουμε τα απαραίτητα στοιχεία για να εξηγήσουμε κάθε μέρος του και να καταστήσουμε το ανώτερο κλειδί για την κατανόηση του κατωτέρου. Έτσι η εξέταση αυτών των δύο πεδίων, και ειδικά του δεύτερου, έχει παίξει τον σημαντικότερο ρόλο στην οικονομία της έρευνάς μας, και προχωρήσαμε χωρίς να μας ανησυχεί οποιαδήποτε εντύπωση παραδοξότητας, έως και εκκεντρικότητας ή τερατωδίας, που θα μπορούσε αυτή να δώσει σε έναν ορισμένο τύπο αναγνώστη.

Στην πραγματικότητα, όσον αφορά ό,τι παρουσιάζει έναν προφανή «μη φυσιολογικό» χαρακτήρα, καταγγείλαμε ήδη από την Εισαγωγή του βιβλίου το σφάλμα να συγχέεται το «φυσιολογικό» με εκείνο που απλώς συναντάμε στο μεγαλύτερο αριθμό των περιπτώσεων. «Φυσιολογικό» με την αυστηρή έννοια του όρου πρέπει αντίθετα να θεωρείται εκείνο που είναι τυπικό, πράγμα το οποίο δεν έχει να κάνει με την ποσότητα ή τη συχνότητα της εμφάνισης, γιατί την αληθινά τυπική μορφή τη συναντάμε πολύ σπάνια. Με την ίδια αυτή έννοια, σπάνια συναντάμε εμπειρικά έναν εντελώς υγιή και καλοσχηματισμένο άνθρωπο ο οποίος να διαθέτει όλα τα μορφολογικά χαρακτηριστικά του ιδεώδους τύπου, αλλά δεν τον θεωρούμε γι' αυτό «μη φυσιολογικό»· απεναντίας, είναι αυτός ακριβώς που μας δίνει το μέτρο της φυσιολογικότητας. Το ίδιο ισχύει και για εκείνες τις μορφές του έρωτα, της σεξουαλικότητας και της αγάπης οι οποίες, ακόμη και αν είναι όντως πιθανές, σήμερα στα μάτια των περισσοτέρων φαντάζουν αντικανονικές και παρά φύσιν· τέτοιες δηλαδή που στην πράξη μπορούν να μη λαμβάνονται καν υπόψιν. Ωστόσο, από τη σκοπιά μιας υψηλότερης τάξεως, τα κριτήρια μπορούν να αντιστραφούν: το «μη φυσιολογικό» (το τυπικό) είναι το φυσιολογικό, και το «φυσιολογικό» (εκείνο που συνήθως συναντάμε συχνότερα) είναι το μη φυσιολογικό.

Αυτή η θεώρηση βρίσκει μια ιδιαίτερη εφαρμογή εκεί όπου οι σημερινές καθολικά διαδεδομένες μορφές σεξουαλικότητας συγκρίνονται με διαφορετικούς ορίζοντες οι οποίοι απορρέουν από τη μελέτη άλλων εποχών και άλλων πολιτισμών. Ο σύγχρονος άνθρωπος τείνει να πιστεύει ότι ο δικός του πολιτισμός είναι φυσιολογικός, ή μάλλον ότι οι συμπεριφορές που χαρακτηρίζουν αυτό τον πολιτισμό είναι φυσιολογικές. Σπανίως αμφιβάλλει για το ότι κάθε άλλος πολιτισμός και μορφή διαφορετική που έχει υπάρξει στο παρελθόν θα μπορούσε να κριθεί με μέτρο αυτό που του είναι οικείο. Βαυκαλίζεται με αυτή την χονδροειδή αυταπάτη, ως εκ τούτου και στο θέμα του φύλου τείνει να σχηματίζει μια ιδέα εντελώς παραμορφωμένη και ακρωτηριασμένη σχετικά με το τι είναι «φυσιολογικό» και «αληθινό». Στην πραγματικότητα, όπως και σε κάθε άλλη σφαίρα πνευματικού ενδιαφέροντος, έτσι και σε αυτήν του έρωτα και του φύλου, σχεδόν οτιδήποτε στον καιρό μας και στη σύγχρονη εποχή γενικά έχει αξία, παρουσιάζει έναν εκφυλισμένο χαρακτήρα. Στη σύγχρονη «σεξουαλική δαιμονοληψία» για την οποία μιλήσαμε στην Εισαγωγή αντιστοιχούν γενικά εκβαρβαρισμένες μορφές αισθησιασμού, στα όρια της νεύρωσης και εκχυδαϊσμένες κατά τον πιο κοινό τρόπο. Εξ ου και το επίπεδο της σεξολογικής, ερωτικής ή κρυπτο-πορνογραφικής φιλολογίας του καιρού μας, όπως και αναρίθμητων έργων που ζητούν να εκχυδαΐσουν και να καθοδηγήσουν τη σεξουαλική μας ζωή. Τώρα, η μετατόπιση και η διεύρυνση των προοπτικών με τις οποίες θελήσαμε να συμβάλουμε σε προηγούμενα έργα μας στη διερεύνηση αντίστοιχων θεμάτων, γίνεται αναγκαία στην παρούσα μελέτη ως προς μία τουλάχιστον από τις κύριες όψεις της: τη διερεύνηση ακριβώς της περιοχής του έρωτα και του φύλου. Στον ίδιο τον παραδοσιακό κόσμο, και ειδικά σ' εκείνο το μέρος του που διατηρήθηκε μέχρι μια σχετικά πρόσφατη εποχή σε πολιτισμούς πολύ διαφορετικούς μεταξύ τους, γνώριζαν μια εικόνα του ανθρώπου η οποία, μη περιοριζόμενη από τον υλισμό, την «ψυχολογία» και τη φυσιολογία, ήταν απεριόριστα πιο σύνθετη απ' ό,τι η σημερινή: στα πλαίσιά της το φύλο εθεωρείτο συνολικά και γινόταν αντικείμενο μελέτης και χειρισμού ως προς τις υψηλότερες αξίες και δυνατότητές του. Και μια πραγματική κατανόηση των μορφών στις οποίες το φύλο έχει περιοριστεί σήμερα, μορφές προσιτές στη μεγάλη πλειοψηφία των ελάχιστα διαφοροποιημένων ανθρώπινων τύπων τις οποίες στην πραγματικότητα θα μπορούσαμε ν' αποκαλέσουμε υποπροϊόντα του φύλου, είναι δυνατή μόνο εάν ανασυστήσουμε τις κατηγορίες, τη γνώση και την εμπειρία αυτού του διαφορετικού κόσμου.

Αυτές είναι λοιπόν οι προοπτικές που προσπάθησε να διανοίξει η παρούσα μελέτη, προτείνοντας απλώς μια διεύρυνση της γνώσης: να δείξει πως όλα όσα έχουμε συνηθίσει να βλέπουμε και —σχεδόν δίχως εξαίρεση— όλα όσα συναντούμε γύρω μας τόσο συχνά ώστε να μας φαίνονται φυσιολογικά και προφανή δεν εξαντλούν το ζήτημα, και ότι οι σύγχρονες σεξολογικές θεωρίες, και ειδικά εκείνες που επηρεάζονται από την εξελικτικιστική βιολογία και από τις ψυχαναλυτικές εμμονές, ούτε καν αγγίζουν την ουσία. Θα αποτελούσε μεγάλο βήμα προς τα εμπρός αν ο αναγνώστης δεν θεωρούσε εκκεντρικότητα μόνο και μόνο την αναφορά της μεταφυσικής του φύλου. Επιπλέον, διάφορα από τα πράγματα που είπαμε εδώ θα μπορούσαν να χρησιμεύσουν σε πρόσωπα πιο προικισμένα και διαφοροποιημένα προκειμένου να φωτίσουν δικές τους εμπειρίες και δικά τους προβλήματα. Αναφορικά με τη σφαίρα του σεξουαλικού *sacrum* και οτιδήποτε εξετάσαμε ειδικά στο τελευταίο κεφάλαιο σε σχέση με μυστικές διδασκαλίες, το όφελος θα ήταν ίσως η ιδέα ότι μια παρόμοια κατηγορία πραγμάτων έχει τη δική της δυνατότητα, όπως μαρτυρούν παραδόσεις οι οποίες χρονολογούνται εκατοντάδες χρόνια πριν και βρίσκονται σε συμφωνία η μία με την άλλη. Παρ' όλο που αναφέραμε παραδείγματα τέτοιων παραδόσεων τα οποία διαρκούν έως και τις ημέρες μας, οι περισσότεροι από τους συγχρόνους μας δεν θα ήταν σε θέση να κάνουν τίποτα περισσότερο από το να σημειώσουν το γεγονός· και ίσως το ίδιο ισχύει και για εκείνες τις οριακές περιοχές του ίδιου του κοσμικού έρωτα, στις οποίες πολλές φορές επιμείναμε. Ο άνθρωπος

είναι διαφορετικός, το περιβάλλον μας είναι ανόμοιο, και στην πράξη μπορούμε να υπολογίζουμε μόνο σε εξαιρετικές περιπτώσεις. Εν τω μεταξύ, όπως είπαμε και στην αρχή, επαναλαμβάνοντας εκείνο που είχαμε γράψει και σε πολλές άλλες περιπτώσεις και σε διαφορετικά συμφραζόμενα, σχετικά με την ανάγκη να φωτιστεί η μία ή η άλλη όψη της προ-μοντέρνας αντίληψης της ζωής και οι αντίστοιχες συμπεριφορές, είναι ήδη μεγάλο επίτευγμα το να έχουμε φτάσει σε μια τέτοια επίγνωση του χάσματος ώστε να μπορέσουμε να καταλάβουμε πού βρισκόμαστε σήμερα. Όσον αφορά επίσης το φύλο, η επανανακάλυψη του πρωταρχικού και βαθύτερου νοήματός του, καθώς και η αξιοποίηση των ανώτερων δυνατοτήτων του, εξαρτώνται από τη δυνατότητα του σύγχρονου ανθρώπου να επανολοκληρωθεί και να υψωθεί πάνω από τους άγονους ψυχικούς και πνευματικούς τόπους στους οποίους τον έριξαν τα θαύματα του υλικού του πολιτισμού· γιατί σε αυτούς τους τόπους, η ίδια η σημασία του να είναι κανείς πραγματικός άνδρας ή πραγματική γυναίκα είναι καταδικασμένη να εξαφανιστεί· και το σεξ μπορεί εδώ μόνο να τον ρίξει ακόμα πιο χαμηλά. Ακόμη και πέρα απ' ό,τι απασχολεί σήμερα τις μάζες, το φύλο και η σεξουαλικότητα, από τη στιγμή που το περιεχόμενό τους συρρικνώνεται στον απλό αισθησιασμό, θα γίνονται μονάχα το ψευδαισθησιακό, ζοφερό και απελπισμένο κατευναστικό για την υπαρξιακή αηδία και την αγωνία εκείνου που έχει πια μπει σ' ένα δρόμο χωρίς επιστροφή.

INDEX